ASPEKTE DER PLATONISCHEN KOSMOLOGIE

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF MONOGRAPHS ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

W. J. VERDENIUS AND J. H. WASZINK

VOLUME XXIX

WOLFGANG SCHEFFEL

ASPEKTE DER PLATONISCHEN KOSMOLOGIE



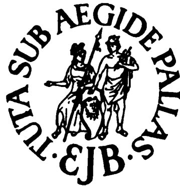
LEIDEN
E. J. BRILL
1976

ASPEKTE DER PLATONISCHEN KOSMOLOGIE

Untersuchungen zum Dialog "Timaios"

VON

WOLFGANG SCHEFFEL



LEIDEN
E. J. BRILL
1976

ISBN 90 04 04509 0

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Die vorliegende Arbeit stellt die leicht überarbeitete Fassung einer Dissertation dar, die im Sommer 1974 von der Philosophischen Fakultät der Universität Münster angenommen wurde.

Die erste Anregung zur Beschäftigung mit der platonischen Kosmologie stammt aus einem Seminar meines Lehrers Prof. BEIERWALTES über das Schöpfungsproblem in der frühmittelalterlichen Philosophie im Sommersemester 1970; wie ich auch sonst seinen Seminaren und Kolloquien, die oft antiker Philosophie (u.a. den platonischen Dialogen *Sophistes* und *Parmenides*) gewidmet waren, viel verdanke. Von ihm erfuhr die Arbeit kontinuierliche Förderung, insbesondere durch seine Fähigkeit, die wesentlichen Probleme kritisch zu beleuchten und Impulse für ein Weiterdenken zu geben.

Auf philologischer Seite vermittelte mir Prof. DÖRRIE's Einführung in die antike *Timaios*-Erklärung wichtige methodische Einsichten.

Schließlich möchte ich die Vorlesungen von Prof. VON WEIZSÄCKER in Hamburg 1967-69 erwähnen, die mein Interesse an philosophischer Interpretation von Problemen der Physik weckten.

Die Veröffentlichung der Arbeit wurde durch einen Zuschuß der Universität Münster ermöglicht.

Münster, den 1. August 1975 W.S.

EINLEITUNG

Thema

Die vorliegenden Untersuchungen sind einem Gegenstand der Platonforschung gewidmet, der von der Antike bis zur Gegenwart ein Kernproblem für die Kommentatoren und Ausleger darstellt: der philosophischen Bedeutung der platonischen Kosmologie, insbesondere der Frage nach dem möglichen Sinn der Weltentstehung, wie sie von Timaios in dem gleichnamigen Dialog Platons gelehrt wird.

Gerade über dieses Thema ist schon oft geschrieben worden, und man könnte meinen, daß die Probleme im wesentlichen erschöpfend behandelt worden seien. Nun zeigt aber ein Blick in die neueste Literatur zur platonischen Philosophie, daß die alten Streitpunkte fast mit der gleichen Schärfe, wie sie in der Antike diskutiert wurden, auch in der modernen Platonforschung erörtert werden, und daß die Geister sich an ihnen scheiden.

Daß gerade der *Timaios* heute — besonders in der angelsächsischen Welt — Anlaß zu solch eingehender Beschäftigung gibt, hat seine Ursache wohl vor allem darin, daß Naturphilosophie und Kosmologie allgemein wieder in den Brennpunkt des wissenschaftlichen Interesses gerückt sind. Seit der Auflösung des Weltbildes der klassischen Physik durch die EINSTEINsche Spezielle und Allgemeine Relativitätstheorie und die Quantentheorie ringen heute verschiedene kosmologische Theorien um den Anspruch, dem jeweils neuesten Stand der Beobachtungen und Erkenntnisse in der Astrophysik zu entsprechen und das wahrscheinlichste Modell für die Fragen nach dem möglichen Ursprung und der Struktur des Universums zu liefern.

Ganz ähnlich verhielt es sich zur Zeit Platons. Die Naturphilosophen vor Platon hatten sehr verschiedene Theorien über den Ursprung und die Struktur des Kosmos gelehrt, und Platons Dialog *Timaios*, den man heute allgemein in die späteste Phase seines Schaffens datiert, reiht sich in die Folge dieser kosmologischen Entwürfe ein: Er stellt eine Synthese fast aller bedeutenden Ansätze seiner Vorgänger dar — z.B. vereinigt er die Elementenlehre eines *Empedokles* mit der Geist-Philosophie eines *Anaxagoras* und der Hypothese von letzten „Teilchen", den Atomen, eines

Demokrit oder *Leukipp* — und zugleich verwandelt er alle diese Denkansätze und ordnet sie in seine Ideenlehre ein, wodurch ein neues kosmologisches Modell entsteht. Es ist ein Modell von solcher methodischen Reflektiertheit und philosophischen Fruchtbarkeit, daß es nicht nur *Aristoteles* zu einem ebenso umgreifenden, jedoch in vielem gegensätzlichen Entwurf provozierte, sondern auch in der ganzen Antike als das Hauptwerk Platons diskutiert wurde. Wie A. RIVAUD schreibt,[1] „übte unser Dialog auf das abendländische Denken einen ununterbrochenen Einfluß aus". Er wurde häufig kommentiert und von den verschiedenen philosophischen und theologischen Systemen her interpretiert — von den Stoikern über arabische und jüdische Schriftsteller bis zu den mittelalterlichen Schulen, die den Dialog in der lateinischen Übersetzung des *Chalcidius* (4. Jhdt.) lasen. In der Renaissance wurde ein Höhepunkt der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem *Timaios* erreicht. Sie erstreckte sich nach RIVAUD bis ins 17. Jahrhundert. Die philologische Gelehrsamkeit des 19. Jahrhunderts, dessen Frucht unser BURNET-Text ist, leitete eine neue Periode intensiver Erforschung der platonischen Philosophie ein.

Ähnlich wie in der Renaissance lassen sich heute nicht nur „Platon-Spezialisten" auf die in dem Dialog formulierten Gedanken ein, sondern z.B auch Physiker wie Werner HEISENBERG und C. F. VON WEIZSÄCKER. HEISENBERG vertritt die Ansicht, daß man der platonischen Lehre von den Elemententeilchen eine größere systematische Verwandtschaft zur modernen Atomtheorie zuzubilligen hat, als der zeitlich viel näheren Atomtheorie des 19. Jahrhunderts. In der vorliegenden Arbeit erfährt dieser Aspekt — die Verwandtschaft platonischer Theorien mit modernen — eine gewisse Berücksichtigung; doch der Hauptakzent wird auf eine in sachlicher Hinsicht möglichst vollständige Interpretation der platonischen Lehre von der Entstehung des Kosmos gelegt. Im jahrhundertelangen, bis heute andauernden Streit der Auslegungen dieses Problems soll eine neue Alternative entwickelt werden, die geeignet ist, bestimmte Widersprüche zu beseitigen, die in allen mir bekannten moderneren Deutungen virulent sind.

Verwunderlicherweise — jedenfalls dem ungeübten Blick verwunderlich — zeigte sich mir im Laufe der Untersuchungen, daß das Problem der Kosmosentstehung bei Platon untrennbar ver-

---

[1] S. 4 seiner Notice zum „Timée".

knüpft ist mit folgenden Theorien, die integrierende Bestandteile der platonischen Kosmologie allgemein sind: die Theorie der Zeit, die Theorie des Raumes, die Bewegungstheorie und — damit eng verbunden — die Theorie von der Seele, schließlich — als methodische Einheit stiftender Denkansatz — die Ursachen-Theorie. Diese Theorien in ihrer Gesamtheit (die eigentliche „Atom"-Theorie Platons braucht dabei nicht gründlich behandelt, muß aber wenigstens skizziert werden) liefern erst das notwendige Fundament für eine mit allen Sätzen des Dialogs konsistente Auslegung des Kosmogonieproblems, welches man in die Fragen kleiden kann: Ist der Kosmos entstanden oder nicht? Wenn ja, auf welche Weise?

Bemerkungen zur Forschungslage

Wie schon erwähnt, scheiden sich an diesen Fragen die Geister. Seit den Tagen der Platonschüler *Xenokrates* und *Aristoteles* bis in die Gegenwart hinein kann man — ohne den einzelnen Interpreten wegen Mangel an feinerer Differenzierung Gewalt anzutun — vor allem zwei gegensätzliche Positionen unterscheiden.[2]

Die eine Position (*Xenokrates* und alle seine Nachfolger) läßt sich am kürzesten vielleicht so umschreiben: Die von Platon gelehrte Entstehung des Kosmos ist nicht wörtlich aufzufassen, sondern sie ist der mythische Ausdruck für einen ewig existierenden Kosmos mit verschiedenen Strukturmomenten. Diese Momente werden im Mythos als entstehende geschildert, während sie doch in Wirklichkeit immer zusammen und zugleich existieren.

Die andere Position nehmen *Aristoteles* und seine Nachfolger ein. Von ihnen wird eine wörtliche Auslegung der Kosmosentstehung angenommen: Der Kosmos ist wirklich entstanden. Die Einkleidung dieser Lehre in einen Mythos ist ein Problem, welches gegenüber der platonischen Ansicht von dem Entstandensein des Kosmos sekundär ist und nicht mit ihr vermengt werden darf.

Meistens nehmen diese Interpreten an, so vor allem auch Aristoteles, daß Platon einen zeitlichen Anfang des Kosmos gelehrt habe.

Da es mir nicht sinnvoll erscheint, an dieser Stelle alle modernen Ausleger mit ihren Ansichten zu notieren, möchte ich mich darauf beschränken, einige der für beide Positionen wichtigen Interpreten,

---

[2] Sozusagen eine platonische Dichotomie der Platonausleger.

stellvertretend für alle anderen, zu nennen und ihre Ansichten bezüglich der Frage der Entstehung kurz zu umreißen:

Den umfangreichsten Kommentar zum *Timaios* hat in unserem Jahrhundert A. E. TAYLOR geschrieben. Er vertritt die Position des Xenokrates. Auf ihn und seine Argumente wird innerhalb der Arbeit mehrfach ausführlich bezuggenommen.

Zu einer ähnlichen Auffassung wie TAYLOR neigt Eduard ZELLER. In seinem Standardwerk „Die Philosophie der Griechen" [3] diskutiert er die Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche die Anhänger einer wörtlichen Auslegung des *Timaios* geraten. Obgleich ZELLER zum Schluß eindeutig die erste Position einzunehmen scheint,[4] scheut er sich doch davor, einer der beiden Positionen einen Absolutheitsanspruch einzuräumen.[5]

Auch CLAGHORN, CHERNISS und CORNFORD lehnen eine wörtliche Auslegung der entsprechenden *Timaios*-Passagen über die Entstehung der Welt ab. CORNFORD [6] ist der Ansicht, daß Platon das Wirken einer göttlichen Intelligenz, an die er glaube, mit dem Bild des „divine maker" veranschaulichen wolle. Platon stelle ihn wie einen menschlichen Handwerker dar, abhängig von seinem Modell und seinen Materialien, und warne uns vor einer Gleichsetzung der wahren Natur der Sache mit diesem Bild. Die Geschichte von der zeitlichen Schöpfung stehe in Wirklichkeit für eine Analyse der Elemente in ihrer rationalen Reihenfolge im sichtbaren Universum.[7]

---

[3] Band II, 1 S. 791-96.

[4] Er meint (S. 796), daß die Form der Darstellung im *Timaios* darauf hinweise, „dass sie nicht sowohl über den geschichtlichen Hergang der Weltbildung zu berichten, als vielmehr die allgemeinen Ursachen und Bestandteile der Welt, wie sie jetzt ist, aufzuzeigen beabsichtigt."

[5] Ibid. „Mögen nun auch diese Widersprüche nicht hinreichen, um zu beweisen, dass Plato die Annahme eines Weltanfangs mit ausdrücklichen Bewußtsein als eine für sich unwahre Vorstellung gebraucht, und seiner eigentlichen Meinung nach die Anfangslosigkeit der Welt ausdrücklich angenommen habe, so können sie doch wenigstens so viel darthun, dass ebensowenig die entgegengesetzte Annahme als ein von Plato mit ausdrücklicher didaktischer Absicht vorgetragener Lehrsatz, sondern höchstens nur als eine von den Vorstellungen betrachtet werden kann, deren er sich bedient, ohne sich zu einer bestimmten Untersuchung und Entscheidung über ihre Wahrheit angeregt zu finden."

[6] S. 27.

[7] „What is really an analysis of the elements of rational order in the visible universe and of those other elements on which order is imposed, is presented in mythical form as the story of a creation in time."

Cherniss [8] meint, die Tatsache, daß Platon die Selbstbewegung der Seele (die er doch ausdrücklich im *Phaidros* und in den *Nomoi* lehrt) im *Timaios* unterdrücke, sei ein Zeichen dafür, daß er sich des Widerspruchs dieser Lehre zu einem wörtlich verstandenen Anfang des Universums bewußt sei, und daß Platon daher seine Schöpfung as a mythical form of exposition verstünde.

Claghorn ordnet den *Timaios*-Bericht den Mythen zu, wobei gerade das die Eigenart des Mythos sei, bestehende Situationen durch zeitliche und räumliche Aufrollung ihrer Elemente in Form einer story darzustellen.[9]

Die eben genannten Interpreten sind Repräsentanten der heute vorherrschenden Auffassung über die Frage der Weltentstehung. Als einer der wenigen modernen Ausleger vertritt G. Vlastos den Standpunkt, Platon habe die zeitliche Entstehung der Welt gelehrt. Die Welt sei wirklich vom Demiurgen aus dem Chaos der unregelmäßigen Bewegungen, wozu auch eine Art von „irreversible temporal succession" gehöre, in den Zustand des geordneten Kosmos mit seiner geordneten Zeit versetzt worden, und damit habe die Welt als Kosmos einen wirklichen zeitlichen Anfang gehabt. Auch auf diese Deutung wird noch ausführlich einzugehen sein.

Als weiterer Vertreter einer nicht-fiktiven Kosmogonie ist R. Hackforth zu nennen. In seinem Aufsatz „Plato's Cosmogony", der in seinem Nachlaß gefunden wurde, richtet er sich gegen die xenokratische Interpretation, vor allem gegen seine modernen Nachfolger Taylor und Cornford. Auf diesen Aufsatz stieß ich, als für mich die Notwendigkeit einer nicht-mythischen Auslegung der Kosmogonie feststand. Die Argumente Hackforth's bestärkten mich, die einmal eingeschlagene Richtung weiter zu verfolgen und seine Interpretation systematisch auszubauen. Hackforth unterscheidet richtig (S. 19) die beiden Prädikate „im Werden begriffen" (γιγνόμενον) und „erzeugt" (γεννητόν). Wenn dem Kosmos das letztere zugesprochen werde, so sei dies eindeutig bezüglich seiner

[8] S. 430/1.

[9] Auf S. 100 definiert er: „'Myth' then . . . may be defined as a belief or group of beliefs for which there is no possibility of final rational or experimental verification." Zum platonischen Mythos heißt es S. 101: „The myth describes a situation by recounting a story. It places the perspectives of space and time (usually 'long ago' and 'far away') relations which Plato conceived but thought incapable of presentation in scientific form . . . In any such account, the coming-to-be of anything, whether of language, the state or the world, is not to be taken literally. The author is describing their actual, permanent nature by means of a symbol . . . ".

realen Entstehung. Ebenso faßt HACKFORTH (wie auch VLASTOS) den Ausdruck εἰκὼς μῦθος in einer unvoreingenommenen Weise auf (S. 19), nämlich Mythos als gleichbedeutend mit Logos, als Bericht oder Erzählung, die nur aufgrund des behandelten Gegenstandes „wahrscheinlich" (probable) ist. Jedenfalls stellt nach HACKFORTH dieser „wahrscheinliche Bericht" keine mythische Fiktion dar.

In zwei Punkten jedoch weicht die vorliegende Arbeit von HACKFORTH's Ansichten ab. Der erste Punkt betrifft das äußerst schwierige Problem des Prinzipcharakters der Seele bezüglich der Kosmogonie. HACKFORTH leugnet, wie CORNFORD und viele andere jegliche psychische Einwirkung auf das vorkosmische Chaos. Für ihn herrscht in jenem Zustand allein „the awful figure of that Necessity to which even the gods must bow" (Plato's Cosmogony, S. 21). Er begründet seine Meinung damit, daß im *Timaios* jeder Hinweis auf eine irrationale vorkosmische Seele fehle. Allein — wenn man auch gegen *Plutarch* und neuerdings J. B. SKEMP — die Konstruktion einer irrationalen Weltseele für die platonische Kosmologie ablehnen muß, läßt sich dennoch eine psychische Einwirkung auf den vorkosmischen Zustand denken.[10]

Nur so läßt sich auch die Lehre des *Phaidros* von der Seele als dem Prinzip aller Bewegung mit den Lehren des *Timaios* in Übereinstimmung bringen. Ich kann HACKFORTH nicht zustimmen, wenn er schreibt (S. 21): „As to the ungenerated soul of the Phaedrus, I do not believe that this should be taken as inconsistent with a precosmic absence of soul. 'Chaos' is outside Plato's purview in considering the nature of ψυχή here; and we may fairly take him to mean that soul, being the necessary presupposition of all movements that occur in the universe, is coeval with the universe." [11]

Der zweite Differenzpunkt betrifft HACKFORTH's Überzeugung, daß wenn Platon von Vergangenheit und Zukunft als den Formen der Zeit spricht, diese Eigenschaften schon dem präkosmischen Zustand zuzusprechen seien (S. 22). Platon habe mit dem Exkurs Tim. 37 c4 - 38 b5 über die Formen der Zeit und zeitliche Aussagen nur die Zeit mit der Ewigkeit kontrastieren wollen, nicht aber mit dem Chaos, für das nach HACKFORTH (wie auch nach VLASTOS) eine „prior-posterior succession" durchaus denkbar ist. Im Gegensatz dazu werden in den vorliegenden Untersuchungen die plato-

[10] Siehe dazu das Kapitel: Der Psyche-Begriff im *Timaios*.

[11] Hervorhebung von mir.

nischen Hinweise über die Regellosigkeit des vorkosmischen Zustands so absolut verstanden, daß keine eindeutige Bewegungsrichtung und damit keine Früher-Später-Relation vorstellbar ist.[12]

Doch sollen diese Einwände nicht verdecken, daß ich gerade von den Aufsätzen HACKFORTH's und VLASTOS' die entscheidenden Impulse zum Weiterdenken erhielt. Die Stärke des Einflusses anderer Autoren mag der geneigte Leser der jeweiligen Auseinandersetzung entnehmen. Betonen möchte ich jedoch an dieser Stelle, daß das häufige kritische Eingehen, insbesondere auf die Bücher von CORNFORD und CHERNISS nicht bedeutet, ich hätte nicht sehr viel von ihren Forschungsergebnissen profitiert.

Zum Aufbau

Der Aufbau im einzelnen ist aus der Inhaltsgliederung ersichtlich. Als problemgeschichtliche Einleitung dient das Referat der Ansichten des *Aristoteles* und des *Plutarch* zum Kosmogonieproblem. Da in den behandelten Texten auch die Meinung der Xenokrates-Anhänger zur Sprache kommt – Aristoteles und Plutarch setzen ihre eigene Interpretation ausdrücklich von der wahrscheinlich vorherrschenden Interpretation der Akademie ab – wurde auf ausführliche Zitierung dieser Quellen verzichtet.[13]

Trotz der notgedrungen subjektiven Auswahl der beiden antiken Autoren dürfte die Umstrittenheit des Kosmogonieproblems deutlich werden; insbesondere wird dem, der die antiken mit den modernen Erklärungen vergleicht, bewußt werden, daß fast alle Ansätze für die verschiedenen modernen Interpretationen schon in der Antike gegeben sind.

Wenn bei *Aristoteles* neben seiner Stellungnahme zu *Xenokrates* und seinen Anhängern auch relativ ausführlich auf seine eigene Widerlegung der platonischen Kosmogonie – so wie er sie versteht – eingegangen wird, so hat das seinen Grund darin, daß *Aristoteles* mir der einzige der antiken Autoren zu sein scheint, der eine Lehrmeinung (wie die seine von der Unmöglichkeit, daß der Kosmos entstanden und ewig sein kann) nicht nur mit ein paar Sätzen erläutert, sondern als Begründung eine ausführliche logisch-ontologische Analyse der Begriffe entstanden/vergänglich, nicht-entstanden/unvergänglich liefert.

---

[12] Siehe dazu das Kapitel über den Raum.

[13] Jetzt umfassend dargestellt bei M. BALTES: Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten.

Die folgende systematische Diskussion des platonischen Dialogs hat zum Ziel, nicht nur das spezielle Kosmogonieproblem aufzuklären und hier eine Lösung vorzuschlagen, sondern auch einige der wesentlichen Probleme platonischer Kosmologie überhaupt zu untersuchen. Dabei ist es mein Bestreben gewesen, möglichst viele in der Interpretation gewonnene Vermutungen und Thesen auf den Text unmittelbar zu beziehen: Übersetzungen der dafür in Frage kommenden *Timaios*-Stellen sollen dem Leser eine übersichtliche Kontrolle anhand des Textes ermöglichen. Wichtige Wendungen und Sätze des griechischen Originals sind entweder in Klammern beigefügt (gewöhnlich bei Wörtern und Satzteilen) oder in die Fußnoten gesetzt (gewöhnlich bei ganzen Sätzen).

Wenn als Subjekt der platonischen Lehren statt Platon selbst der Name des vortragenden Timaios erscheint, so soll dies keine mögliche sachliche Differenz andeuten, sondern nur soviel, daß der Name des Timaios eher gebraucht wird, wenn es um den literarisch-künstlerisch bedingten Fortgang des Diskurses geht, der Name Platons eher dann, wenn der Akzent auf das Grundsätzlich-Lehrhafte gelegt werden soll. Jedoch ist natürlich hier keine scharfe Grenze zu ziehen, und der Leser mag sich ruhig an manchen Stellen anders entscheiden. Wenn der Dialog *Timaios* gemeint ist, erscheint kursiver Druck.

ZWEI ANTIKE INTERPRETATIONEN DER KOSMOGONIE

KAPITEL I

ARISTOTELES, DE CAELO

Aristoteles beschäftigt sich in den Kapiteln X-XII des 1. Buches seiner Schrift *Über den Himmel* damit, die Wahrheit seiner Lehre von der Unentstandenheit und Unvergänglichkeit des Kosmos zu erweisen, indem er alle möglichen Standpunkte widerlegt. Vornehmlich versucht er die Lehre, daß der Kosmos zwar entstanden aber unvergänglich sei, als unmöglich zu erweisen, eine Lehre, die er für den platonischen *Timaios* als selbstverständlich ansieht, obwohl man sie in dieser Ausdrücklichkeit nicht in ihm findet. Platon spielt durchaus mit dem Gedanken der Auflösbarkeit des Kosmos (Tim. 38 b7). Nur von der Weltseele sagt er ausdrücklich (36 e4), daß sie ein unaufhörliches Leben besäße.

Von der berühmten Stelle im *Timaios* her, wo der Demiurg zu den Untergöttern spricht (41 a6 ff.), kann man sagen: wenn der Kosmos unvergänglich ist, dann ist er es jedenfalls nicht aufgrund seiner eigenen Natur, sondern aufgrund des Willens des Demiurgen.

Da man aber bei Aristoteles eine eingehendere Kenntnis der platonischen Lehre voraussetzen muß, als sie uns in den Dialogen vorliegt,[1] und da man bei allen antiken Kommentatoren die Meinung findet, Platon habe die Unvergänglichkeit des Kosmos angenommen (nur die Frage des möglichen Anfangs ist ja umstritten), hat Aristoteles sicher nichts Falsches in dieser Hinsicht aus dem *Timaios* herausgelesen.

Was das Entstandensein des Kosmos angeht, so bin ich der Ansicht, daß Aristoteles Platon richtig verstanden hat (die *Timaios*-Interpretation wird das, so hoffe ich, zeigen); zugleich hat meiner Ansicht nach Aristoteles die gegenteilige Auffassung der Akademie (*Xenokrates*) und der meisten antiken und modernen Kommentatoren, daß Platon nicht eine wirkliche Entstehung des Kosmos annahm, sondern nur in mythischer Form darstellte, um seine Struktur zu erhellen, gründlich widerlegt. Zumindest hat er in der Diskussion in *De caelo* gezeigt, daß ein schwerer Widerspruch innerhalb der platonischen Kosmologie entstehen würde, nähme

[1] Vgl. dazu die Diskussion um die ungeschriebene Lehre Platons, besonders K. GAISER: *Platons ungeschriebene Lehre.*

man die Interpretation der Akademie an. (Ebenso führt natürlich auch seine Auffassung des *Timaios* zu der beabsichtigten Unmöglichkeit).

Um die aristotelische Argumentation verständlich zu machen, möchte ich von Buch X den Abschnitt 279 b18 - 280 a11 ganz wiedergeben, übersetzen und interpretieren und darauf weitere wichtige Passagen aus den Kapiteln X, XI, XII des 1. Buches zu unserem Problem behandeln.

De caelo 279 b18-280 a11

Daß man sagt, daß er (der Himmel) entstanden ist, aber dennoch unvergänglich ist, gehört zu den unmöglichen Dingen. Denn einzig dies ist vernünftigerweise zu setzen: was wir sehen, daß es bei den meisten oder allen Dingen stattfindet; bei diesem aber träte das Entgegengesetzte ein.

Denn alles was wird, scheint auch zu vergehen. Ferner: das, was keinen Anfang (ἀρχή) hat, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten, sondern sich die ganze vorherige Zeit unmöglich anders verhalten konnte, kann sich auch unmöglich verändern; denn es wird dann einen Grund geben (αἴτιον) (für die Veränderung); wenn der vorher da war, dann wäre es möglich gewesen, daß das, was sich unmöglich anders verhalten kann, sich anders verhält. Wenn aber der Kosmos aus Elementen zusammentrat, die sich vorher anders verhielten (als jetzt), dann wäre er unter der Voraussetzung, daß seine Elemente sich immer so und sich unmöglich anders verhielten, gar nicht entstanden.

Wenn er aber entstanden ist, dann ist es offenbar notwendig, daß sich auch jene (Elemente) anders verhalten konnten und nicht nur immer auf eine bestimmte Weise; daraus folgt, daß sie zusammengetreten, sich wieder auflösen werden und aufgelöst, wieder zusammentreten, und das hat sich entweder unzählige Male zugetragen oder es ist möglich, daß es sich zuträgt.

Wenn es aber so ist, dann wird wohl (der Kosmos) nicht unvergänglich sein, weder, wenn er sich einmal anders verhielt, noch, wenn es möglich war, daß er sich anders verhielt.

Die Hilfskonstruktion aber, die manche für sich versuchen von denen, die behaupten, daß er (der Himmel) zwar unvergänglich, aber geworden sei, ist nicht wahr: sie sagen nämlich, ähnlich denen, die Diagramme zeichnen, hätten auch sie über die Entstehung Aussagen gemacht, nicht als ob (der Himmel) einmal geworden sei, sondern der Belehrung halber, um es besser zu verstehen, so wie die, die das Diagramm als entstehendes betrachten.

Das ist aber, wie wir sagen, nicht dasselbe; denn in der Konstruktion von Diagrammen ergibt sich, daß, wenn alles gesetzt ist, zugleich dasselbe (Diagramm) (als Ergebnis) da ist, in den Darlegungen dieser (Leute) aber ist es nicht dasselbe, sondern das ist unmöglich.

Denn das früher und später Angenommene ist gegensätzlich. Aus dem Ungeordneten entsteht nämlich, wie sie sagen, das Geordnete; daß aber dasselbe zugleich ungeordnet und geordnet sein kann, ist unmöglich, sondern es ist notwendig, daß ein Prozeß existiert, der trennt, und eine Zeit. Bei den Diagrammen aber ist nichts durch die Zeit getrennt.

Aristoteles geht von der Erfahrung wahrnehmbarer Prozesse aus: alles was entsteht, vergeht auch wieder. Den Übergang von dieser grundlegenden und unbezweifelbaren menschlichen Erfahrung zum Kosmos im Ganzen vollzieht Aristoteles nicht ohne weiteres und unreflektiert. Man könnte im Gegenteil sagen: alles was in den Kap. X-XII steht, dient zur Erhellung der Notwendigkeit dieses Übergangs.

Der erste Beweisgang gegen die Konzeption einer Entstehung der Welt verläuft so: Was keinen verursachenden Anfang (ἀρχή) seines Jetztseins hat, kann in der Zeit vor dem Jetzt sich unmöglich anders verhalten haben. Wenn eine Veränderung vom Damals zum Jetzt stattgefunden haben soll, muß es dafür einen Grund geben (αἴτιον). Auf den Kosmos übertragen: wenn es eine solche Ursache gegeben hat, die die Veränderung des damaligen Zustandes seiner Elemente bewirkte, so daß er entstehen konnte, dann müssen aus derselben Ursache heraus seine Elemente sich auch noch einmal verändern können, was die Zerstörung des jetzigen Kosmos zur Folge hätte. Dann aber ist der Kosmos nicht unvergänglich. Es genügt also die bloße Möglichkeit seiner Elemente, sich anders als im jeweilig betrachteten Zustand zu verhalten, um sowohl die Entstehung des Kosmos wie auch notwendig sein Vergehen zu konstatieren.

Die Hilfskonstruktion (βοήθεια), die Aristoteles nun diskutiert und widerlegt, ist nach *Simplicius* die Auslegung des Platonischen *Timaios* von Xenokrates und vielen anderen Platonikern.

Was Platon den Demiurgen tun läßt, die σύστασις des Kosmos, die Herausbildung der Weltseele, die Formung der Zeit, wird von diesen Interpreten mit der Konstruktion von mathematischen Figuren (Diagramme nennt sie Aristoteles) verglichen.

So wie man beispielsweise den Lehrsatz des Pythagoras an der Zeichnung des rechtwinkligen Dreiecks, der Konstruktion von Quadraten auf jeder Dreiecksseite und der Zeichnung der Verbindungslinien der einzelnen Dreieckspunkte mit einigen Eckpunkten der Quadrate veranschaulicht, wobei die ganze Figur im Prozeß des Zeichnens allmählich „entsteht", genauso soll nach der von Aristoteles kritisierten Meinung Platon im *Timaios* verfahren sein.

So wie die mathematische Figur in Wirklichkeit außerhalb der Konstruktion schon da ist, und die jeweilige Konstruktion des Mathematikers nur ein Hilfsmittel der Veranschaulichung ist, in

eben dieser Weise hätte Platon seinen Kosmos in der Aufeinanderfolge einzelner Schritte mit Hilfe des Demiurgen konstruiert, in Wirklichkeit sei er sich aber bewußt gewesen, daß der Kosmos schon immer in dieser Ordnung existent ist. Platon hätte bei der Abfassung des Berichtes also vor allem ein pädagogisch-didaktisches Prinzip verfolgt: Der Timaiosbericht ließe die Struktur des ewigen Kosmos vor dem geistigen Auge des Zuhörers allmählich entstehen, weil die Zusammenschau so vieler komplizierter Zusammenhänge zu schwierig gewesen wäre.

Aristoteles jedoch hält dieser Auffassung sein Urteil: unmöglich (ἀδύνατον 280 a6) entgegen. Bei den mathematischen Figuren, so argumentiert er, sind die einzelnen Teile (die Linien) nicht qualitativ verschieden von dem Ganzen der Figur. Sie existieren als Teile zugleich mit dem Zusammenhang in der fertigen Figur, ohne daß ihr Eigenwesen den Zusammenhang stören könnte. Die rechten Winkel bleiben rechte Winkel, das Dreieck bleibt ein Dreieck in der Gesamtfigur, ohne sich zu verändern.

In der Kosmogonie des *Timaios* aber vollziehen sich Veränderungen. Insgesamt findet eine Überführung der Unordnung in die Ordnung statt. Dasselbe kann nicht zugleich ungeordnet und geordnet sein. Was Platon als regellose und ungeordnete Bewegung (Tim. 30 a; 52 e-53 a) beschreibt, kann nicht zugleich mit den geordneten Planetenbewegungen (38 c5 - 39 e) und den geordneten Prozessen der Elemente (31 c - 32 e; 56 d - 57 d) bestehen.

Also ist es notwendig, einen länger dauernden Prozeß für den Übergang des chaotischen Zustands in den Zustand des Kosmos anzusetzen.[2] Festhalten muß man hier, daß Aristoteles den Vergleich der Kosmogonie mit der Konstruktion mathematischer Figuren ad absurdum geführt hat und damit der Interpretation eines Xenokrates und aller seiner Nachfolger den Boden entzogen hat. Was hat Aristoteles nun seinerseits gegen die platonische Ansicht von der Entstehung des Kosmos, der unvergänglich ist, vorzubringen?

Er zeigt, daß nach seinen Begriffen von „entstanden" (γενητόν) und „unentstanden" (ἀγένητον) und „vergänglich" (φθαρτόν) und

[2] Das hieße dann gegen Platon, daß die Zeit nicht durch diesen Prozeß erst entstanden sein kann. Innerhalb seines Systems ist diese letzte Folgerung eines zeitlichen Prozesses für die Hervorbringung der Ordnung aus der Unordnung für Aristoteles sicherlich notwendig. Doch werde ich versuchen, eine andere Lösung, die ohne das aristotelische Postulat der Unendlichkeit der Zeit auskommt, vorzuschlagen.

„unvergänglich" (ἄφθαρτον) ein Zusammensein der Prädikate „entstanden" und „unvergänglich" unmöglich ist.

De caelo 280 b7 - b20:

(A) „Unentstanden" wird aber auf eine Weise (a) ausgesagt, wenn etwas ist, das vorher nicht war, ohne Entstehung und Veränderung, so wie einige das Berühren und Bewegtwerden meinen; sie sagen nämlich, daß es kein (allmähliches) Entstehen des Berührtwerdens noch des Bewegtwerdens gibt. Auf eine Weise aber (b) (wird es ausgesagt), wenn etwas, das entstehen oder entstanden sein kann, nicht ist. Denn in ähnlicher Weise ist auch das „unentstanden", was entstanden sein kann.[3]

Auf eine Weise aber (c) (wird es ausgesagt), wenn etwas gänzlich unmöglich entstanden sein kann, so daß es einmal wäre, ein andermal nicht wäre.

(B) In eben der Weise wird auch das „entstanden" auf eine Weise (a) ausgesagt, wenn etwas, das vorher nicht war, später ist, sei es als entstandenes oder ohne das Entstehen, einmal nicht-seiend, ein andermal seiend. Auf eine Weise aber (wird es ausgesagt) (b), wenn es die Fähigkeit hat (zu werden), sei es, daß die Fähigkeit durch die Wahrheit (die Tatsachen) bestimmt wurde, sei es, daß sie leicht eintreten kann.

Auf eine Weise aber (wird es ausgesagt) (c), wenn seine Entstehung aus dem Nichtseienden in das Seiende geht, ob es sich nun um ein Schon-Seiendes handelt, aber um ein durch das Werden Seiendes oder um ein Noch-nicht-Seiendes, aber mit der Fähigkeit zum Sein Begabtes.

Wie der weitere Fortgang der Argumentation zeigt, gebraucht Aristoteles von den in diesem Abschnitt genannten Möglichkeiten des Sprachgebrauchs von ἀγένητον und γενητόν jeweils nur eine, nämlich die für ihn philosophisch signifikante Aussageweise.

ἀγένητον in diesem strikten Sinn ist die unter (A) (c) genannte Aussageweise. „Unentstanden" also als „das, was unmöglich entstanden sein kann, so daß es einmal wäre, ein andermal nicht."

Guthrie[4] ist der Meinung, daß der Sinn von (A) (c) sei „that which does not exist now and never could come into existence" und gelangt dann zu der Feststellung: But if so, wie have the curious position that A. (= Arist.) in enumerating the uses of ἀγένητον leaves out the sense in which he himself believes the world to be ungenerated and on which the question of its 'ungenerated' or 'generated' nature would seem most of all to turn. He does not mention that it can mean '*something which never was generated because it has always existed*'.

---

[3] Aber real nicht ist. (Zusatz des Verf.)

[4] Aristotle: *On the Heavens*, S. 104, Fußnote.

Läßt Aristoteles wirklich diese Möglichkeit, von ἀγένητον zu sprechen, aus, mit der er doch im Folgenden dauernd operiert? Das ist sehr unwahrscheinlich und daher muß der von GUTHRIE geforderte Sinn für ἀγένητον in der von Aristoteles unter (A) (c) genannten Möglichkeit liegen.

Tatsächlich sind in dem Folgesatz ὥσθ' ὁτὲ μὲν εἶναι, ὁτὲ δὲ μή, der das γενέσθαι umschreiben soll und welcher gerade nicht (ἀδύνατον) von dem ἀγένητον gelten soll, zwei Möglichkeiten enthalten:

Sowohl 1) etwas das nie ist, kann nicht *einmal* sein, *ein andermal* nicht, als auch 2) etwas, das immer nur ist, kann nicht zu *einer* Zeit sein, zu einer *anderen* nicht.

Die Möglichkeit 2) wird hier von Aristoteles nur nicht explizit angeführt.

Für das γενητόν muß man die Möglichkeit (B) (a) und (B) (c) herausheben. Philosophisch signifikant ist sowohl die 1. Definition für das γενητόν: etwas das vorher nicht war und später ist, als auch die letzte: Entstehung aus dem Nichtseienden zum Seienden.

„Vergänglich" und „unvergänglich" (de caelo 280 b2 - 281 a1):

Und ebenso auch vergänglich und unvergänglich. Denn entweder nennen wir (a) etwas, das vorher war und später nicht ist oder nicht sein kann, vergänglich, sei es, daß es ein einmal vergehendes und umschlagendes ist oder nicht.

Manchmal nennen wir aber (b) auch das, was infolge des Prozesses des Vergehens nicht sein kann, vergänglich, und noch in einem andern Sinn (c) das was ein leicht vergehendes ist; man kann dies wohl „zum Vergehen geneigt" nennen. Auch über das Unvergängliche ist derselbe Logos. Denn entweder (a) (meint es) das, was ohne Vernichtung einmal seiend ist, ein andermal nicht, wie die Berührungen, weil sie, ohne zu vergehen, als vorher Seiende später nicht sind.

Oder (b) (es meint) das Seiende, das zwar fähig ist nicht zu sein oder einmal ein Nicht-Seiendes sein wird, das jetzt aber ist; du nämlich bist jetzt, und die Berührung (ist jetzt); trotzdem sind (beide) vergänglich, weil es eine Zeit geben wird, wo es nicht wahr sein wird zu sagen, daß du bist, noch, daß sich diese Dinge berühren.

Besonders und eigentlich aber (c) (meint es) das was seiend ist und unmöglich vergehen kann, so daß es jetzt wäre und später nicht oder nicht sein könnte. (d) als das Unvergängliche wird auch das nicht leicht Vergehende ausgesagt.

Bei den Definitionen von „vergänglich" stoßen wir zunächst auf eine (a), die genau mit der philosophisch signifikanten von „entstanden" korreliert. Ist „entstanden" das, was vorher nicht war

und später ist, so ist „vergänglich" das was vorher war und später nicht ist. Diese Bedeutung von φθαρτόν scheint für Aristoteles die wichtigste zu sein, da eines der Hauptziele seiner Beweisführung ja ist, die Notwendigkeit der Korrelation von entstanden — vergänglich zu zeigen.

Sehen wir uns den Sinn von (a) genauer an, so scheint er eine Möglichkeit zu enthalten (die durch den εἴτε . . . εἴτε -Satz ausgedrückt ist), wo φθαρτόν merkwürdig nahe zu ἄφθαρτον rückt. Man kann, wenn man jeweils die zweite Seite der zweifachen Alternative berücksichtigt,[5] von einem Vergänglichen dann sprechen, wenn es vorher war und später möglicherweise nicht ist,[6] ohne Prozeß der Vernichtung.

Vom ἄφθαρτον wird dieses φθαρτόν nur durch die Tatsache geschieden, daß es möglich für es ist, nicht zu sein.

An was mag Aristoteles hier denken? Jedenfalls an etwas, das ohne Prozeß der Vernichtung, also plötzlich einmal aufhören könnte zu existieren. Vielleicht hat Aristoteles an nichts Konkretes gedacht, sondern diese Möglichkeit nur aufgeführt, um logische Vollständigkeit der sich ausschließenden Möglichkeiten zu erreichen. Dies erscheint aber wenig wahrscheinlich, da Aristoteles doch hier den Sprachgebrauch festhalten will, der immer durch konkrete Inhalte und Vorstellungen bestimmt ist. Was nicht umschlagen oder allmählich vergehen kann, sondern plötzlich aufhört zu existieren, muß etwas sein, das selbst nicht aus Elementen besteht, da ein Zusammenhang von Elementen immer in einen andern umschlägt. Es muß auch immateriell sein, da Materie sich nur verwandelt, und das was Materie hat, immer durch einen Prozeß seine Form verliert. Eine aus Materie und Form zusammengesetzte οὐσία, ein Lebewesen z.B., vergeht immer allmählich. Aristoteles könnte, so vermute ich, an eine individuelle Vorstellung einen Gedanken, gedacht haben, der war (den ich gehabt habe) und der plötzlich (wenn ein anderer Gedanke ihn verdrängt) verschwinden kann.

Was der eigentliche Sinn von ἄφθαρτον sei, sagt Aristoteles selbst: das was ist und unmöglich vergehen kann.

---

[5] Die erste Alternative wird durch ἢ μή ἐστι ἢ ἐνδέχεται μὴ εἶναι, die zweite durch εἴτε φθειρόμενον ποτε καὶ μεταβάλλον εἴτε μή ausgedrückt.

[6] GUTHRIE: need not exist.

Für den folgenden Abschnitt 281 b19 - 282 a4 mag eine sinngemäße Zusammenfassung genügen.

Nachdem Aristoteles vorher den Sinn von δυνατόν möglich und ἀδύνατον unmöglich auseinandergelegt hat, wobei klar wird, daß er sowohl die physische Fähigkeit, etwas zu leisten, meint wie auch die logische Möglichkeit, daß etwas so sein kann, ohne seinem Begriff zu widersprechen, beweist er in diesem Abschnitt, daß beide Prädikate „unentstanden" und „unvergänglich" auf ein Immer-Seiendes (ἀΐδιον ὄν) gehen.

Für den Fall des ἄφθαρτον beweist er es durch die reductio ad absurdum der entgegengesetzten Annahme.

Er setzt also das Vergängliche als ewig. Da aber das Vergängliche seinem Begriff nach (siehe oben unter (a)) die Möglichkeit hat, nicht zu sein, und man diese Möglichkeit des Nichtseins einmal als verwirklicht ansehen muß, folgt der Widerspruch des Immer-Seins und des Einmal-Nicht-Seins. Beides geht nicht zusammen. Also ist nur das Unvergängliche auch immer seiend.

Für den Fall des Unentstandenen (ἀγένητον) argumentiert Aristoteles ähnlich (reductio ad absurdum der entgegengesetzten Annahme). Nach der maßgeblichen Definition ist das γενητόν etwas, was vorher nicht sein kann. (γενητόν δὲ ὃ ἐνδέχεται πρότερον μὴ εἶναι). Setzt man das Entstandene also als immer-seiend, so ergibt sich der Widerspruch, daß es eine Zeit geben muß (gemäß Definition), wo das γενητόν nicht existierte. Wenn etwas wirklich immer sein soll, so ist es auch eine begrenzte Zeit hindurch, und das Nicht-sein (in diesem Fall der Zeitraum des πρότερον) kann nicht zugleich mit dem Immer-Sein ausgesagt werden.

Den Abschnitt 282 a5 - a14 möchte ich vollständig wiedergeben, da Aristoteles hier das gesamte Feld des Denkbaren nach den Kategorien Sein, Nichtsein, Möglichkeit, Unmöglichkeit aufschlüsselt.

> Da aber die Verneinung (der kontradiktorische Gegensatz) dessen, was immer fähig ist zu sein, das ist, was nicht immer fähig ist zu sein; und da das, was immer fähig ist nicht zu sein, ihm konträr entgegengesetzt ist und dessen Verneinung wiederum das ist, was nicht immer fähig ist nicht zu sein, so ist es notwendig, daß die Verneinung der beiden Gegensätze sich auf ein und dasselbe beziehen, und daß in der Mitte zwischen dem Immer-Seienden und dem Immer-Nicht-Seienden das liegt, was fähig ist zu sein und nicht zu sein.

Schema

A	C	D	B
1. τὸ ἀεὶ δυνάμενον εἶναι	2. τὸ μὴ ἀεὶ δυνάμενον εἶναι	3. τὸ μὴ ἀεὶ δυνάμενον μὴ εἶναι	4. τὸ ἀεὶ δυνάμενον μὴ εἶναι
das was immer fähig ist zu sein;	das was nicht immer fähig ist zu sein;	das was nicht immer fähig ist, nicht zu sein;	das was immer fähig ist nicht zu sein;
das Immer-Seiende;	das zu einer bestimmten Zeit Seiende;	das zu einer bestimmten Zeit Seiende;	das Immer-Nicht-Seiende;
ἀποφάσεις kontradiktorische Gegensätze (A–C)		ἀποφάσεις kontradiktorische Gegensätze (D–B)	
ἐναντία konträre Gegensätze (A–B)			

Hinweis: Die obere Zeile des Schemas mit den Buchstaben ACDB bezieht sich auf die folgenden Abschnitte.

Das Interessante an dieser Viergliederung des Seienden (oder vielleicht besser des Denkbaren, denn Nr. 4 i s t ja gerade nie) liegt darin, daß die Nr. 2 und 3, die beiden Verneinungen der beiden Extreme (1 u. 4) ein- und dasselbe meinen, nämlich das Seiende, soweit es als zeitlich von uns erfahren wird, also der gesamte Bereich des Empirischen außer solchen Größen wie z.B. dem Fixsternhimmel und den Elementen, die nach Aristoteles ewig sind.

Das zeitlich Seiende läßt sich also begrifflich auf die unter 2. und 3. angegebenen verschiedenen Weisen fassen. Mit diesem Schema operiert Aristoteles im Folgenden als Grundlage für seinen Beweis, daß das Entstandene und Vergängliche immer notwendig zusammengehören.

282 a14 - a21:

Der Beweisgang allgemein ist dieser: A und B sollen Prädikate sein, die sich nicht auf ein- und dasselbe beziehen können, auf jedes Ding aber soll sich A oder C und B oder D beziehen. Wem also weder das A noch das B zugehört, auf das alles muß sich C und D beziehen.

Angenommen aber, das E ist zwischen den AB; denn bei konträren Gegensätzen ist das, was keines von beiden ist, in der Mitte dazwischen. Diesem muß beides, C und D, zugehören. Denn allem gehört das A oder das C zu, so daß dies auch für das E gilt. Da aber das A unmöglich sich auf das E beziehen kann, wird das C sich auf es beziehen. Dasselbe Argument geht auch auf das D (d.h. D wird sich auch auf E beziehen).[7]

[7] Klammer-Zusatz vom Verf.

A und B sind die beiden Extrema des Schemas. Sie schließen sich als Prädikate an einem Subjekt aus. Ein beliebiges Subjekt soll entweder A oder C und B oder D als Prädikat haben.

Wenn es weder immer ist (A), noch nie ist (B), bleibt für es nur übrig, zwischen den Extrema angesiedelt zu werden (als E). Nach der Bedingung, die für jedes gilt, muß es C sein, wenn es nicht A ist und D, wenn es nicht B ist. Also ist es CD. Beide Buchstaben drücken eine Tatsache aus: für ein beliebig angenommenes E zwischen A und B gilt seine Existenz einer bestimmten Zeit nach.

282 a22 - 25:

> Demnach ist das Immer-Seiende (A) [8] weder entstanden noch vergänglich, noch ist das Immer-Nicht-Seiende (B) dies. Es ist aber klar, daß wenn etwas entstanden (D) oder vergänglich (C) ist, es nicht ewig ist. Denn es wird dann zugleich etwas sein, das fähig ist, immer zu sein, und das fähig ist, nicht immer zu sein; daß dies aber unmöglich ist, ist vorher gezeigt worden.

„Vorher gezeigt" bezieht sich auf 281 b19 ff. Dort bewies Aristoteles, daß die zwei entgegengesetzten Möglichkeiten nicht in einem Seienden stattfinden können, weil die eine, wenn sie sich verwirklicht (das Einmal-Nichtsein, das identisch ist mit dem Nicht-Immer-Sein dieser vorliegenden Stelle) die andere (das Immer-Sein) aufhebt.

Von diesem Abschnitt her ist die Zuordnung der Buchstaben C und D zu φθαρτόν und γενητόν klar und weiter die Zuordnung von C = φθαρτόν und D = γενητόν zur Nr. 2 und 3.

Obwohl Aristoteles es selbst nicht explizit noch einmal identifiziert: die Definition für φθαρτόν „vergänglich" wäre dann: das was nicht immer fähig ist zu sein; die Definition für γενητόν „entstanden": das was nicht immer fähig ist nicht zu sein.

Das was Aristoteles gegen Platon beweisen will, ist mit diesem Abschnitt zur Hälfte bewiesen. Bewiesen ist jetzt, daß kein Entstandenes ewig (ἀΐδιος) im strengen Sinne sein kann. Es gilt jedoch noch zu beweisen, daß nur das Unentstandene unvergänglich, und nur beides zusammen ewig ist. Erst dann ist nach der Auffassung des Aristoteles die platonische These von dem Entstandensein des Kosmos und seiner Unzerstörbarkeit vollständig widerlegt.

---

[8] Die großen Buchstaben in den Klammern sind von mir.

Daß das Unvergängliche dem Unentstandenen mit derselben Notwendigkeit folgt wie das Vergängliche dem Entstandenen, zeigt Aristoteles in 282 b24 - 283 a4.

282 b24 - 283 a4 Übersetzung:

Das worüber E steht, soll unentstanden sein, das worüber Z, entstanden, das worüber H, unvergänglich, das worüber Θ, vergänglich.
E unentstanden
Z entstanden
H unvergänglich
Θ vergänglich

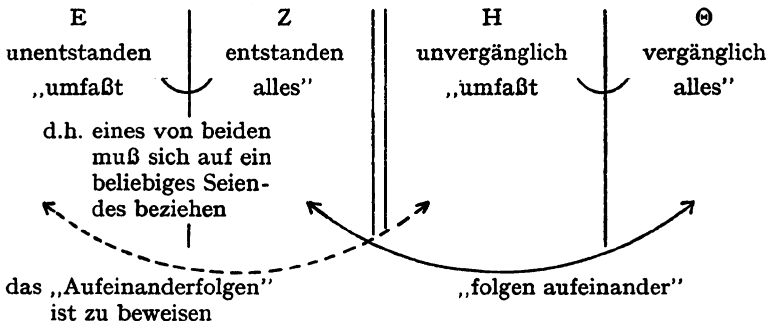
Was ZΘ betrifft, so wurde gezeigt, daß sie einander folgen.

Wenn auf solche Art Bestehendes ist wie diese (beiden), nämlich wie das Z und das Θ einander folgende sind, und wenn das E und das Z nie auf dasselbe sich beziehen können, eins von beiden sich aber auf jedes Seiende bezieht, ähnlich wie auch HΘ, so müssen auch EH aufeinanderfolgen. Denn gesetzt der Fall, daß das E dem H nicht folgt; das Z wird ihm dann folgen; denn auf alles Seiende bezieht sich entweder das E oder das Z. Wem aber das Z folgt, dem folgt auch das Θ.

Dem H wird dann also das Θ folgen. Das aber ist nach Hypothese unmöglich. Dasselbe Argument zeigt auch, daß das H dem E folgt. Und so verhält sich das Unentstandene (worüber E steht) zum Entstandenen (worüber Z steht) wie das Unvergängliche (worüber H steht) zum Vergänglichen (worüber Θ steht).

Interpretation

Ausgangsschema



Aristoteles' Beweismethode ist wieder die reductio ad absurdum der gegenteiligen Annahme. Er will beweisen, daß E und H „aufeinanderfolgen" und tut dies durch Widerlegung der Annahme, daß E nicht auf H folgt. Das Aufeinanderfolgen (ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις) kann man in moderner Terminologie so interpretieren: Das eine Prädikat impliziert notwendig das andere. Bevor Aristoteles die

zu widerlegende Annahme, daß E (unentstanden) nicht auf H (unvergänglich) folgt, exponiert, stellt er die nötigen Prämissen auf (siehe obiges Schema): 1) (durch den durchgezogenen Doppelpfeil gekennzeichnet) Z und Θ implizieren einander; 2) (durch die Klammer gekennzeichnet) E Z beschreiben eine Dichotomie des gesamten Bereiches des Seienden, anders ausgedrückt (so wie es Aristoteles formuliert): auf jedes beliebige Seiende (ἅπαντι) trifft eines der beiden Prädikate zu. Genau dasselbe gilt für die 2. Klammer H Θ.

Jetzt stellt Aristoteles hypothetisch die Negation seiner Behauptung auf: E (unentstanden) folgt nicht auf H (unvergänglich).

Dann ergibt sich die Konsequenz, daß Z (entstanden) auf es folgen muß, denn eine von beiden, E oder Z, folgt jedem beliebigen, also auch einem Begriff wie H.[9]

Z (entstanden) wird Θ (vergänglich) nach sich ziehen, d.h. alles was Z ist, ist auch Θ. Das ist eine der Prämissen (1), die schon vorher bewiesen wurden. Dann ergibt sich die unmögliche Konsequenz, daß Θ (vergänglich) H (unvergänglich) folgt, also genau das was Aristoteles haben will: die reductio ad absurdum der Negation seiner Annahme. Damit ist diese seine Annahme (EH implizieren einander; im Schema durch gestrichelten Doppelpfeil gekennzeichnet) bewiesen.

Er kann die Relation aufstellen:

Wie E:Z so H:Θ und zwar im strengen Sinn der Austauschbarkeit von beiden Verhältnissen. D.h. ich kann für E H setzen und für Z kann ich Θ setzen. Wenn für ein beliebiges Seiendes feststeht, daß es entstanden ist (Z), dann ist es auch vergänglich (Θ), wenn etwas unvergänglich (H) ist, so ist es auch unentstanden (E).

Aristoteles führt bis zum Ende von Kap. XII noch mehr Argumente gegen die Möglichkeit einer Entstehung und immerwährenden Fortdauer an einem Subjekt an, doch ich meine, dies überspringen

---

[9] An dieser Stelle sieht man, daß das „jedes" des Aristoteles so allgemein und umfassend wie nur irgend möglich gefaßt ist, und daß die deutsche Ergänzung „Seiendes" irreführend sein könnte. Vielleicht ist besser: alles Denkbare, alles Aussprechbare. Das hätte aber den Nachteil, daß es auch in sich widersprüchlichen Unsinn umfaßte, über den sich keinerlei Aussage machen ließe. Das in sich Widersprüchliche ist aber in keiner Weise, so daß der Ausdruck „Seiendes" als interpretatorische Ergänzung zu ἅπαντι mit diesen Erläuterungen zu rechtfertigen ist.

zu können, da diese Beweisgänge meiner Ansicht nach nicht so streng sind wie die oben interpretierten.

Im systematischen Teil dieser Arbeit wird auf die aristotelische Argumentation gegen die akademische *Timaios*-Interpretation ebenso eingegangen wie auf die Lehre des Aristoteles, daß nichts — und damit auch nicht der Kosmos — sowohl entstanden sein kann als auch immerfort zu existieren vermag.

Ebenso wie Aristoteles interpretiert *Plutarch* die im *Timaios* gelehrte Kosmosentstehung als *reales* Geschehen, und dies in bewußtem Gegensatz zur Lehrmeinung der von *Xenokrates* eingeleiteten akademischen Interpretation. Daß diese ihrerseits nicht ganz einheitlich und konsistent war, zeigen Ausführungen des *Philoponos* (6. Jhdt n. Chr.) über die Ansichten des Mittelplatonikers Tauros [10] (2. Jhdt n. Chr.), der verschiedene Möglichkeiten, den Begriff „entstanden" (γενητόν) unzeitlich und ohne Bezug auf ein reales Geschehen aufzufassen, lehrte.

In diesem Zusammenhang ist die Interpretation Plutarchs als Auseinandersetzung mit solchen Lehrmeinungen zu verstehen.

---

[10] Philoponos, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. Rabe, VI, 146 ff.

KAPITEL II

PLUTARCH, DE ANIMAE PROCREATIONE IN TIMAEO PLATONIS

Plutarch vergleicht die Genesis des Kosmos mit der Entstehung eines Hauses, eines Mantels oder eines Standbildes. Genau wie bei diesen Dingen gibt es auch im Falle des Kosmos etwas, woraus er wurde. Dieses nennt Plutarch ἀκοσμία: Ungeordnetheit. Sie schließt sowohl Körperlichkeit wie Bewegung wie Beseeltheit in sich. Das Körperliche jedoch ist gestaltlos (ἄμορφον) und unzusammengefügt, die Bewegung (τὸ κινητικόν) ist heftig (ἔμπληκτον) und ohne Logos. Daraus schließt Plutarch auf eine Ungefügtheit der Seele (ἀναρμοστία ψυχῆς), die keinen Logos hat.[1]

Er setzt im folgenden noch ausdrücklich die Differenz von zwei Seelen an, einer chaotischen als Bewegungsprinzip vor der Entstehung der Welt und der geordneten vernünftigen Weltseele. Die erste ist unentstanden, die zweite durch den Akt des Demiurgen entstanden. (Kap. 9, 1016 C, D).

Zu der Dreiheit der Prinzipien, die nach Tim. 52 d vor der Entstehung des Himmels existierten,[2] bemerkt Plutarch (1024 B, C), daß der Raum (Chora) die Hyle sei, das Seiende sei das im Denken Erfaßbare (νοητόν), die Genesis aber sei nichts anderes als die Seinsweise (οὐσία) des noch nicht gewordenen Kosmos in Veränderungen und Bewegungen, zwischen dem Prägenden und dem Geprägten eingeordnet und dort die Bilder von da aus (nämlich vom Bereich des Prägenden her) weitergebend.[3]

Anscheinend setzt Plutarch das Seiende als νοητόν mit dem

---

[1] 1014 B: οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἡ γένεσις ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μηδ' ἱκανῶς ἔχοντος ὡς οἰκίας καὶ ἱματίου καὶ ἀνδριάντος. ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως. ἀκοσμία δ' οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος ἀλλ' ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικὸν ἔμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινητικὸν ἔχουσα. τοῦτο δ' ἦν ἀναρμοστία ψυχῆς οὐκ ἐχούσης λόγον.

[2] Nämlich das Seiende (ὄν), der „Raum" (χώρα) und die „Entstehung" (γένεσις).

[3] 1024 B, C: χώραν τε γὰρ καλεῖ τὴν ὕλην ὥσπερ ἕδραν ἔστιν ὅτε καὶ ὑποδοχήν, ὂν δὲ τὸ νοητόν, γένεσιν δὲ τοῦ κόσμου μήπω γεγονότος οὐδεμίαν ἄλλην ἢ τὴν ἐν μεταβολαῖς καὶ κινήσεσιν οὐσίαν τοῦ τυποῦντος καὶ τοῦ τυπουμένου μεταξὺ τεταγμένην διαδιδοῦσαν ἐνταῦθα τὰς ἐκεῖθεν εἰκόνας.

Prägenden (τυποῦν) gleich und die Chora als „Stoff" (ὕλη) mit dem Geprägten (τυπούμενον).

Die Genesis wird dazwischen angesiedelt und gibt als Medium die von dem prägenden Seienden (ὄν) empfangenen Bilder an die Chora weiter. Genesis ist hier also ein ontologisches Prinzip, das mit zu dem Zustand der Welt gehört und auch gehört hat, bevor der Akt des Demiurgen eine feste Struktur hineinbrachte.

Man hat aus dieser Stelle und anderen herauslesen wollen, daß Plutarch eine *vorkosmische Zeit* annahm: es gibt Werden und Vergehen vor dem Kosmos, es gibt Bilder, die weitergegeben werden, also doch einen zeitlichen Prozeß voraussetzen, könnte man vermuten. Expressis verbis steht aber nichts von einer solchen Zeitauffassung. Der griechische χρόνος-Begriff ist eben zu eng mit dem des Maßes verbunden, als daß Plutarch den widersprüchlichen Begriff einer chaotischen regellosen Zeit annehmen konnte. Trotzdem schließt er sich der platonischen Redeweise an: der noch nicht (μήπω) gewordene Kosmos. Wie ist dieses „noch nicht" zu verstehen?

In den *Platonicae quaestiones* behandelt Plutarch das Problem. Es heißt dort (100 C) unmißverständlich: „Platon sagte, ‚die Zeit sei zusammen mit dem Himmel entstanden', die Bewegung aber vor der Entstehung des Himmels.

Eine Zeit aber gab es nicht, (χρόνος δ' οὐκ ἦν).

Denn es gab weder eine Ordnung (τάξις) noch ein Maß (μέτρον) noch eine feste Unterscheidung (διορισμός), sondern *eine unbestimmte Bewegung, gleichsam einen gestalt- und konturlosen Stoff der Zeit.* (κίνησις ἀόριστος ὥσπερ ἄμορφος ὕλη χρόνου καὶ ἀσχημάτιστος)."

Durch das Wirken der τάξις wurde der „Stoff" mit Konturen, die Bewegung mit Perioden versehen und so zugleich der Kosmos und die Zeit hervorgebracht. Die enge Verbundenheit von γενητόν und χρόνος wird, wie Plutarch zu Recht meint, von Platon dadurch betont, daß sie, wie sie zusammen entstanden sind, so auch wieder zusammen aufgelöst werden können. P. P. MATTER formuliert also ungenau und irreführend (s. 185): „Wie die κίνησις ἀόριστος die Grundlage für die κίνησις ἐν τάξει ausmacht, die jener vorangeht, so muß auch die Weltzeit so etwas wie eine präkosmische Zeit vorausgehen, die sich niemals richtig erfassen läßt . . ."

Bei *Plutarch* ist nur von einer ἄμορφος ὕλη χρόνου die Rede, und dieser Ausdruck ist noch durch ὥσπερ abgeschwächt.

Aus dem „Material" der regellosen Bewegung entstand die Zeit;

vor der Zeit gibt es keine Zeit, da es noch nicht einmal einen διορισμός gibt, also — auf die Zeit angewandt — keinen festen Unterschied zwischen früher und später.

Wie die vorliegende Untersuchung zeigen wird, hat Plutarch das Wesentliche an der platonischen Lehre über das Chaos und die Zeit erfaßt. Mit Ausnahme seiner Lehre über eine vorkosmische Seele, die unplatonisch ist, werden seine Gedanken in dieser Arbeit herangezogen und verarbeitet.

Zum besseren Verständnis der Rolle, die die von so vielen antiken (und auch modernen) Interpreten bemühte vorkosmische oder „schlechte" Weltseele in der platonischen Lehre spielt, sei hier als Ergänzung eine Textanalyse der entsprechende Stelle in den *Nomoi* beigefügt.

PLATON, NOMOI X

Text-Analyse zum Problem der hypothetischen schlechten Weltseele

Im zehnten Buch der *Gesetze* (896 a2) wird das, was in der vorhergehenden Untersuchung (ab 893 b) als Selbstbewegung und Ursache aller anderen Bewegung gefunden wurde, mit der Seele gleichgesetzt: „Du sagst, der Begriff Selbstbewegung hat dieselbe Wesenheit, dem alle den Namen ‚Seele' geben". „Ja." [1]

Es wird festgestellt, daß aufgewiesen ist, „daß die Seele identisch ist mit der ersten Entstehung und Bewegung des Seienden, des Entstandenen und des Zukünftigen und alles dessen, was diesem entgegengesetzt ist, da sie (die Seele) sich zeigte als die Ursache für alle Veränderung und Bewegung bei allen Dingen.[2]

Die Bewegung, die durch ein Verschiedenes in einem Anderen entsteht (ἡ δι' ἕτερον ἐν ἄλλῳ γιγνομένη κίνησις) wird als die Veränderung eines unbeseelten Körpers bezeichnet (μεταβολὴ σώματος ἀψύχου 896 b4-8).

Ähnlich wie im *Timaios* tritt hier das Problem der Art und Weise des Entstandenseins auf. Das soll hier nicht weiter verfolgt werden; fest steht aber: die Seele als erste Genesis und erste Bewegung ist entstanden und zwar „vor" dem Körper, dem die „zweite" Bewegung zugesprochen wird (die, welche durch ein anderes in einem anderen entsteht).

Daraus wird geschlossen: die Seele ist früher entstanden als der Körper.[3]

Ebenso sind seelische Bewegungen eher entstanden als die Dimensionen des Körperlichen.[4]

Darauf bezeichnet der Athener die Seele als Ursache von allem

---

[1] Τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φῂς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν, ἥνπερ τοὔνομα ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν; φημί γε.

[2] 896 a6 ff. . . . ψυχὴν ταὐτὸν ὂν καὶ τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων καὶ πάντων αὖ τῶν ἐναντίων τούτοις, ἐπειδή γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν.

[3] 896 c1 ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος.

[4] Charakter und seelische Eigenschaften, Willensregungen, Überlegungen, wahre Vermutungen, Sorgen und Erinnerungen (τρόποι, ἤθη, βουλήσεις, λογισμοί, δόξαι ἀληθεῖς, ἐπιμέλειαι, μνῆμαι) sind eher entstanden (πρότερα γεγονότα) als Längen, Breiten, Tiefen und Kraft (ῥώμη) der Körper (896 d).

Guten und Schlechten, Gerechten und Ungerechten, da sie ja Ursache von allem sei (896 d5-8).

Er wirft die Frage auf: wenn die Seele in allem, was bewegt wird, wirkt und auch den Himmel durchwaltet (τόν οὐρανόν . . . διοικεῖν), ob man dann eine Seele annehmen (setzen) müsse oder mehrere. Die Antwort, die er selbst gibt, lautet: mehrere, und zwar mindestens zwei: eine, die Gutes wirkt und eine, die das Entgegengesetzte zu bewirken fähig ist.[5]

Daß Platon jedoch nicht im Ernst an eine „schlechte Weltseele", wie sie in der Diskussion eines Teils der Akademie auftaucht (vgl. Proklos, Plutarch), gedacht hat, zeigen die folgenden Überlegungen des Atheners.

> 896 e8 ff. Die Seele bewirkt alles, was sich über den Himmel, über die Erde und das Wasser erstreckt, durch ihre Bewegungen, welche die Namen haben: wollen, beabsichtigen, sich kümmern, planen, vermuten, und zwar richtig oder falsch, indem sie sich freut, traurig ist, mutig, furchtsam, haßt, liebt, und durch alle Bewegungen, welche diesen verwandt sind oder (anders ausgedrückt) welche als Erst-bewirkende (πρωτουργοί) Bewegungen die Nächst-bewirkenden (δευτερουργοί) der Körper in Dienst nehmen und alles bewirken bezüglich Vermehrung, Vernichtung, Sonderung, Sammlung und die diesen Zuständen entsprechenden Wärme-, Kälte-, Schwer- und Leicht-Erscheinungen, Hartes und Weiches, Weißes und Schwarzes, Bitteres und Süßes; und wenn die Seele bei allem, womit sie umgeht, die Vernunft hinzunimmt (νοῦν προσλαβοῦσα), (. . . .)[6] dann wird sie alles auf richtige und glückliche Weise führen (παιδαγωγεῖ), wenn sie sich jedoch mit Unvernunft (ἄνοια) verbindet, bewirkt sie alles auf eine diesem entgegengesetzte Weise. Wollen wir diese so setzen, daß es sich so verhält, oder zweifeln wir noch, ob es sich vielleicht anderswie verhält? Keineswegs.

Ohne auf die *natur*-philosophischen Implikationen dieses Abschnitts eingehen zu können, gilt es festzustellen, daß die Zweiheit der Seelen der vorherigen hypothetischen Setzung hier aufgehoben ist in eine *Alternative des Verhaltens* der Seele: verbindet sie sich mit Vernunft, so bewirkt sie alles Gute, verbindet sie sich mit Unvernunft, so bewirkt sie das Gegenteil.

Allerdings hat auch diese Überlegung den Charakter einer Setzung, obwohl es eine Setzung mit größerer Gewißheit als vorher ist.

---

[5] δυοῖν μὲν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι. Das Verb τιθέναι bezeichnet klar den hypothetischen Charakter dieser „Setzung".

[6] Eine Textkorruption. Ein Einschub, der irgendwie die Göttlichkeit der Vernunft ausdrückt.

Die eigentliche Zurückweisung der Vorstellung einer der guten ebenbürtigen zweiten schlechten kosmosbestimmenden Seele folgt ab 897 c.

Wieder wird eine Alternative aufgestellt, und es ist von vornherein klar, für welche Seite die Entscheidung fällt. Sie lautet: (a) wenn den Himmelsbewegungen eine ähnliche Natur zugeschrieben werden kann wie der Bewegung der Vernunft, so muß man sagen, daß die beste Seele sich um den Kosmos kümmert, wenn aber (b) die Himmelsbewegung sich rasend (μανικῶς) und ungeordnet (ἀτάκτως) vollzieht, so wäre es die schlechte.

Die Entscheidung, die sich letztlich auf die Ergebnisse der damaligen Astronomie stützen kann, fällt einige Abschnitte darauf zugunsten von (a), nachdem zuvor geklärt worden ist, daß die Bewegung der Vernunft der Kreisbewegung am ähnlichsten ist. — Ohne auf die sehr interessante Begründung eingehen zu können (man sieht z.B. in 898 deutlich, daß bei Platon die Geometrie eine Funktion für die Erkenntnistheorie gewinnt) mag es genügen festzustellen, daß der Athener nach dieser Vorbereitung die Antwort auf die alternativ gestellte Frage bekommt, die er haben will, nämlich, daß es nur eine Seele (oder auch mehrere), *welche alle Gutheit* (ἀρετή) *besitzen*, sein können, die die Himmelsherrschaft bestimmen. Keine Rede also mehr von einer schlechten Kosmos-Seele! [7]

Man muß sich für den Zusammenhang klarmachen, daß die ganze Untersuchung über die Selbstbewegung und die Seele dazu diente, *die Existenz der Götter zu beweisen.*[8]

---

[7] κακεργέτις ψυχή, wie sie Proklos als Zeugnis für Plutarch nennt.

[8] 899 b „Welche andere Rede werden wir über alle Gestirne und den Mond, über die Jahre und Monate und alle Stunden sagen als die, daß die Seele oder die Seelen, da sie sich als die Ursachen von allem gezeigt haben und als gut in bezug auf jede Gutheit, daß also die Seelen Götter sind, sei es, daß sie als Lebewesen in Körpern sind und den ganzen Himmel (= Kosmos) ordnend erfüllen (κοσμοῦσιν), sei es anderswie und in anderer Weise? Gibt es wohl einen, der dieses zugebend zu leugnen wagt, alles sei voll von Göttern?" „Einen so Wahnsinnigen gibt es nicht, o Fremder."

SYSTEMATISCHE DISKUSSION DER KOSMOGONIE UND ANDERER KOSMOLOGISCHER THEORIEN IM PLATONISCHEN TIMAIOS

KAPITEL III

DIE EXPOSITION DER KOSMOGONIE

Nach der Behandlung zweier Zeugnisse der antiken *Timaios*-Interpretation, welche den Leser durch das Medium schon einmal gedachter relevanter Deutungen auf die Probleme des Textes vorbereiten sollte, treten wir in die Untersuchung einiger wesentlicher Gesichtspunkte der platonischen Kosmologie ein. Gestützt auf den Text, der in vielen Passagen übersetzt und ausführlich kommentiert wird, wird insbesondere das Problem der Kosmosentstehung diskutiert. Im Streit um die adäquate Auslegung der Kosmogonie, der von der Antike bis zur Gegenwart dauert, soll eine neue tragfähige Alternative entwickelt werden. Darüberhinaus wird eine systematische Darstellung der platonischen Konzeptionen von „*Raum*", „*Bewegung*" und „*Seele*" versucht.

Die Text-Stellen werden immer erst geschlossen interpretiert, um auf diese Weise die Basis für weiterführende Überlegungen zu erhalten. Zum Schluß soll, damit der Grundzug der platonischen Kosmologie in allen Teilproblemen sichtbar wird, die Ursachenlehre innerhalb des *Timaios* erörtert werden.

Den Anfang bildet eine zusammenhängende Übersetzung der Einleitungs-Passagen des Diskurses, den Timaios vorträgt. Sie sind grundlegend für die Auffassung der Kosmosentstehung, der Rolle des Demiurgen und des „Mythos"-Charakters der platonischen Kosmologie.

Tim. 27 d5 - 28 b2:

> Man muß denn zuerst meiner Meinung nach folgendermaßen unterscheiden:
>
> was ist (1) das Immer-Seiende, das keine Entstehung hat, und was ist (2) das Werdende, das aber niemals ist?
>
> Das eine (1) ist faßbar durch das Denken (νόησις), verbunden mit vernünftiger Rede (λόγος), immer gleichbleibend seiend (ἀεὶ κατὰ ταὐτὸν ὄν); das andere (2) aber ist vermutbar mittels der Vermutung (δόξα), verbunden mit unvernünftiger Wahrnehmung (μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου), werdend und vergehend, niemals aber in Wirklichkeit seiend. (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν)
>
> Alles Entstehende wiederum (so ist festzustellen) wird notwendig von einem Urhebenden her (ὑπ' αἰτίου τινος); denn es ist für alles unmöglich, getrennt von einem Urhebenden (χωρὶς αἰτίου) Entstehung zu erhalten. Wovon denn nun der Demiurg, immer auf das blickend, was

> sich gleichbleibend verhält, indem er ein solches Vorbild gebraucht, seine Form (ἰδέα) und seine Kraft (δύναμις) bewirkt: das muß mit Notwendigkeit in dieser Weise schön vollendet werden; wovon er aber (es bewirkt), auf das Gewordene schauend, indem er ein gewordenes Vorbild gebraucht, das (kann mit Notwendigkeit) nicht schön (vollendet werden).

Am Anfang des Diskurses über die Entstehung des Kosmos steht eine ontologische Unterscheidung. Es ist die Unterscheidung, die der Ideenlehre zugrundeliegt: (1) die Idee, die wahrhaft seiend ist, und (2) das an ihr Teilhabende, das immer wird und vergeht.

Dieser Dihairesis der Wirklichkeit im allgemeinen Sinn korrespondiert eine Dihairesis erkenntnistheoretischer Art. (1) ist faßbar durch das Denken, die νόησις, die sich im Logos ausdrückt, aussprechbar wird. (2) ist nur vermutbar durch die Doxa, die ihrerseits von der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) gestützt wird. Auf diese trifft das Prädikat „ohne Logos" zu. Die Wahrnehmung ist a-logisch in dem Sinn, daß sie sich selbst keine Rechenschaft über die Richtigkeit des Wahrgenommenen ablegen kann. Mit (2) beschäftigt sich der Diskurs des Timaios fast ausschließlich, denn der Kosmos ist ein gewordener Kosmos. Trotzdem muß der Diskurs immer wieder auf (1) rekurrieren, um für (2) Erklärungen abzugeben, genauso wie die Abbilder der Ideen in sich betrachtet, eben unverständlich (a-logisch) sind, und man die Verbindung zu ihren Ideenursprüngen zu betrachten hat.

Schon der dritte Satz der Ausführungen des Timaios bereitet die Verbindung von (1) und (2) vor.

Für alles Entstehende gibt es einen Urheber — oder ein ursächliches Moment.

(Es ist nicht auszumachen, ob Platon hier das Maskulinum αἴτιος oder das Neutrum αἴτιον gebraucht.)

Mit diesem Satz ist ausgesagt, daß ein beliebiges Werdendes, ein Phänomen der sinnlichen Wahrnehmung, seinen Grund nicht in sich selbst hat, sondern von einem anderen begründet wird. Ausführlich behandelt Timaios das Problem in 52 c.

Hier wird nur festgestellt, daß ein solches Werdendes seine Entstehung (also nicht sein Sein, denn das kann es nicht haben) unmöglich getrennt von einem Urheber oder einer Ursache erhalten kann. Das was ausmacht, daß z.B. das Phänomen A entsteht, ist nicht in A selbst enthalten. Ob es seinerseits ein Phänomen B ist, welches A verursacht oder gar kein Phänomen, sondern etwas wirklich Seiendes, ist hier noch nicht entschieden.[1]

[1] Aus der platonischen Lehre im ganzen und im *Timaios* aus der Stelle

Der vierte Satz führt überraschend den Demiurgen ein und enthält zunächst in sehr komprimierter Form die Beschreibung einer Alternative, die die Möglichkeiten seines Wirkens umreißt, noch nicht die Wirklichkeit darstellt.

Die eine Seite dieser Alternative (die in den nächsten Sätzen als die gültige herausgestellt wird) besagt, daß der Demiurg [2] unter der Voraussetzung, daß er immer auf das Gleichbleibende (den Bereich der Ideen) „blickte", um es als Vorbild zu gebrauchen, notwendig etwas Schönes zustandebrachte.

Das ist noch nicht ganz vollständig formuliert: Es heißt im Text, daß alles notwendig schön vollendet würde, wovon der Demiurg eine Beziehung zum Gleichbleibenden herstellte. Das tut er, indem er erstens diesen Bereich der Ideen (denn nichts anderes ist „das Gleichbleibende") als Vorbild gebraucht, und zweitens dessen „Form" und „Kraft" in seinem Werk herausarbeitet.

Wie ist „Form" (ἰδέα) und „Kraft" (δύναμις) und ihr „Übergang" in das Werk des Demiurgen zu verstehen? Platon gibt keine nähere Erläuterung des Vorganges. Auch ist der ganze Diskurs, wie sich herausstellen wird, ein „bildhafter Mythos", dessen Details man nicht wissenschaftlich „beweisen" oder nachprüfen kann.

Doch kann man meiner Ansicht nach ἰδέα hier als Formprinzip fassen und δύναμις als Kraftprinzip. Beides sind Konstituentien des Bereiches des Immer-Seienden, der Ideen, die durch den Akt des Demiurgen auf das, was er macht, in gewisser Weise übertragen werden, so daß die notwendige Folge für das Werk des Demiurgen eintritt: es wird schön sein.

Für die andere Seite der Alternative sind in der Übersetzung die notwendigen sprachlichen Ergänzungen in Klammern gesetzt. Timaios formuliert sie so kurz wie nur irgend möglich:

Ist das Vorbild des Demiurgen aber ein entstandenes, so wird sein Werk nicht schön sein.

Formal gesehen hat der Demiurg also diese beiden Möglichkeiten je nach der Wahl des Vorbildes, ein schönes oder ein nichtschönes Werk zu machen. Obwohl diese zweite Seite der Alternative später keine Rolle mehr spielt, hat es doch einen Sinn, sie eingeführt zu

---

über die „Bilder" in 52 c, die später noch behandelt werden soll, ergibt sich, daß ein wirklicher Grund für ein Werdendes nur in einem Seienden liegen kann.

[2] Er wird, als sei er bekannt, mit dem Artikel versehen; vielleicht kann man daraus Rückschlüsse auf die Vorbildung der Zuhörer ziehen.

haben, und zwar den, daß Platon so die Notwendigkeit der Verbindung der Bereiche (1) und (2) der Anfangs-Unterscheidung betont: Wenn die Tätigkeit des Demiurgen sich nur innerhalb des Bereiches (2) vollzogen hätte, wenn sein Vorbild, das er als „Handwerker" haben muß, also ein vergängliches gewesen wäre, so hätte nie etwas Schönes entstehen können.

Das Schöne seinerseits weist auf den Ideenbereich hin, ist mit ihm untrennbar verbunden. Der Kosmos aber ist schön: das ist die platonische Grundvorstellung, wie sich gleich zeigen wird. Auch kann ein Paradeigma seine Funktion nur voll erfüllen, wenn es sich gegen das Zufällig-Vergängliche durchsetzen kann. Ausführlich wird diese Problematik im 10. Buch der *Politeia* 596 b - 598 d abgehandelt. 596 b6 - 10 heißt es dort: „Sind wir also nicht gewohnt zu sagen, daß der Demiurg von jedem der beiden Geräte (Bett und Tisch) auf die Idee blickend, so der eine die Betten, der andere die Tische macht, die wir gebrauchen, und alles übrige genauso? Denn die Idee selbst verfertigt wohl keiner der Demiurgen, nicht wahr? Niemals". Hier wird dasselbe Bild wie im *Timaios* gebraucht: Der Handwerker blickt auf die Idee des Tisches und macht so einen Tisch. In diesem Zusammenhang ist der Handwerker des täglichen Lebens gemeint. 597 b ff. werden drei Arten (εἴδη) von Betten aufgezählt und jedes auf einen Typ des Demiurgen bezogen:

(a) das eine Bett, das in der Natur ist (μία)sc. (κλίνη μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα 597 b6), die Idee „Bett". Sie hat der Gott gemacht, der auch als „Erzeuger" (φυτουργός) bezeichnet wird.
(b) das Bett, auf dem wir liegen. Davon gibt es viele und im Aussehen wechselnde. Es wird vom Schreiner (τέκτων) oder allgemein vom Demiurgen = Handwerker gemacht.
(c) das vom Maler gemalte Bild des Bettes oder überhaupt das dargestellte Bett. Sein Hervorbringer ist der „Nachahmer" (μιμητής). Er wird auch abwertend „Verfertiger eines Bildchens" benannt. (εἰδώλου δημιουργός 599 d3).

(a) bis (c) bedeutet eine Stufung der Realität im platonischen Sinn.
(a) die Idee ist das „Wirklichste"; sie ist zwar gemacht, aber vom Gott gemacht und dient den menschlichen Handwerkern zum Vorbild.
(c) hat die Stufe (b) zum Vorbild und kann selbst nur den niedrigsten Realitätsgrad beanspruchen.

Im *Timaios* ist dieses Schema nur insofern verändert, als dort nur vom göttlichen Demiurgen die Rede ist, und die Ideen selbst nicht „gemacht" sind, auch nicht vom Gott, sondern unabhängig von ihm existieren und als Vorbild für sein kosmisches Werk dienen.

Tim. 28 b2 - c5:

> Der ganze Himmel — oder Kosmos oder welche anderen Benennungen er am ehesten erhalten dürfte —: zuerst muß man über ihn die Betrachtung anstellen, von der man bei allem am Anfang auszugehen hat: ob er immer war, keinen Anfang der Entstehung habend, oder ob er entstanden ist, indem er von einem Anfang her begonnen hat. Er ist entstanden. Denn er ist sichtbar und berührbar und hat einen Körper, alles solche aber ist wahrnehmbar, das Wahrnehmbare aber, das durch die Vermutung faßbar ist, verbunden mit Wahrnehmung, zeigte sich als Werdendes und Gewordenes.
>
> Für das Gewordene aber, sagten wir, sei notwendig, daß es von einem Urheber her geworden ist. Den Macher nun und Vater dieses Alls zu finden ist schwierig und sollte man ihn gefunden haben, ihn dann allen mitzuteilen, ist unmöglich.

Platon verwendet mehrere Bezeichnungen für das, dessen Entstehung und Natur im *Timaios* geschildert wird.

Am häufigsten gebraucht er das Wort „Kosmos", aber er verwendet auch die Bezeichnungen „Himmel" (οὐρανός) und „Dieses All" (τόδε τό πᾶν), sowie „Lebewesen" (ζῷον).

Die Namengebung ist nicht primär wichtig, wichtig ist aber, in welchen der beiden Grund-Bereiche (1) oder (2) der Kosmos einzureihen ist. Das entscheidet Timaios an der Frage, ob er immer schon war oder ob er entstanden ist. Dieses „entstanden" wird noch eigens betont durch die Wortkombination „Anfang der Entstehung" (γενέσεως ἀρχή). Begründet wird es durch die Feststellung: Er (der Kosmos) ist sichtbar und tastbar. Das sind die Grundeigenschaften des Wahrnehmbaren. Dieses wiederum zeigte sich (ἐφάνη) als das Werdende und Gewordene. Die Einordnung des Kosmos in diesen Bereich (2) der Wirklichkeit geschieht also gemäß Anfangsdefinition von 28 a durch das Prädikat der Wahrnehmbarkeit. Nimmt man den Text möglichst genau, so ergibt sich schon hier für die Frage der Kosmogonie: Der Kosmos ist sowohl werdend wie geworden; er hat einen Anfang (ἀρχή) der Entstehung — was das für ein Anfang ist, sei noch dahingestellt —. Er war nicht immer. Er ist grundsätzlich nur durch Vermutung mit Wahrnehmung faßbar, da er wahrnehmbar ist.

Wenn Timaios nun die Frage nach dem Urheber des Kosmos aufgreift — daß er einen haben muß, folgt aus seinem Status als

„Werdendes" (γιγνόμενον) — so sieht man, daß er sich scheut, über diesen Urheber etwas Definitives auszusagen. Außer dem Namen „Demiurgos" bekommt er hier die Namen „Macher" (ποιητής) und „Vater" (πατήρ), alles Metaphern, mit denen die Herstellungsfunktion umschrieben wird. Timaios begründet seine Abneigung, mehr über den Urheber des Kosmos auszusagen, damit, daß es unmöglich sei, dies allen Menschen zu erklären. So bleibt im Laufe des Diskurses der Begriff des Demiurgen recht blaß und verführte von der Antike bis jetzt zu weitgreifenden Spekulationen einerseits und zur Leugnung seiner realen Existenz für die platonische Philosophie andererseits, beides Standpunkte, die nach dem Text nicht zu rechtfertigen sind.

Tim. 28 c5 - 29 b2:

> Diese Betrachtung aber ist wiederum über ihn anzustellen: Auf welches der Vorbilder hin machte ihn der Baumeister? Ob auf das hin, das sich identisch und gleichbleibend verhält (τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον), oder auf das Gewordene (τὸ γεγονός) hin?
>
> Wenn nun dieser Kosmos schön ist, und der Demiurg gut, so ist offenbar, daß er auf das Ewige (τὸ ἀΐδιον) blickte; wenn er aber, was man nicht einmal aussprechen darf — dann (blickte er) auf das Gewordene. Jedem aber ist deutlich, daß er auf das Ewige blickte. Denn der eine ist der schönste des Gewordenen, der andere ist der beste der Urheber.
>
> So ist er (der Kosmos) also ein Gewordenes bezüglich dessen, das durch Vernunft und Überlegung faßbar ist, und ist verfertigt gemäß dem Gleichbleibenden. Liegt dieses aber zugrunde, so besteht wiederum alle Notwendigkeit, daß dieser Kosmos ein Bild von etwas ist.

Die unbeantwortete Alternative von 28 a6 - b2 wird wieder aufgegriffen, und die Entscheidung wird mit Hilfe eines Axioms gefällt, das ästhetisch-ontologischer Art ist und dem ganzen *Timaios* zugrundeliegt als eine Wahrheit, die nach der Meinung des Timaios jedem einleuchtet (παντὶ σαφές): dieser Kosmos ist der schönste des Gewordenen, der Demiurg ist der beste der Urheber oder Ursachen.

Wenn das so ist, so muß der Kosmos „mit Blick auf" den Bereich der Ideen, des Immer-Gleichbleibenden, gemacht worden sein. Denn nur von daher kann er gemäß der platonischen Ideenlehre Schönheit empfangen. Schönheit ist durch Maßverhältnisse bedingt, daher ist gerade die „Schmuck-Ordnung" par excellence, nämlich der Kosmos, am schönsten.

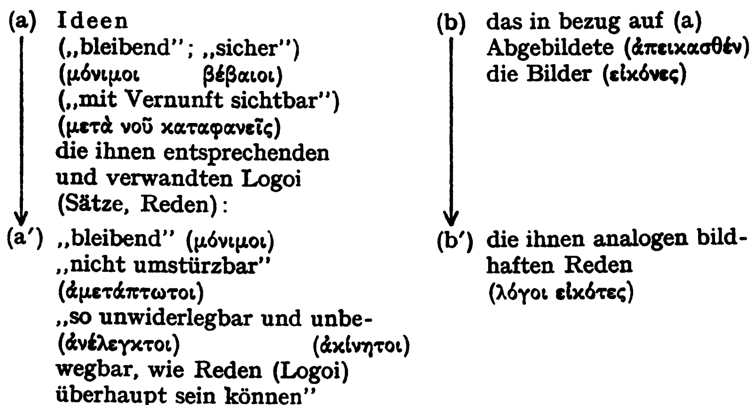
Pythagoras, Platon und vermutlich überhaupt der größte Teil der antiken Griechen erlebten die sichtbare Welt als harmonisch

gefügte Ordnung. Der *Timaios*, so kann man sagen, stellt den Versuch dar, diese in dem Wort „Kosmos" widergespiegelte Erfahrung von Schönheit und Ordnung in der gesehenen und erlebten Welt zu begründen, sie durch die Darstellung der Zusammenfügung, durch den „Blick in die Werkstatt" des Demiurgen dem eigenen Verstehen näherzubringen. Und zwar unternimmt Platon dies im *Timaios* mit Hilfe gleichnishafter Umschreibungen eines Sachverhaltes, dessen volle Wahrheit die menschliche Vernunft nicht erfassen kann. (Diese Überlegung ist im nächsten Abschnitt zu finden.) Dem Kosmos kommt aufgrund seiner Relation zu den Ideen und dem Akte des Demiurgen die Existenz eines Bildes zu, nicht eines von Menschen gemachten Bildes, sondern — das ist ein Unterschied der Dimension, wie der zitierte Abschnitt aus der *Politeia* zeigt — eines vom göttlichen Demiurgen gemachten Bildes.

Der nächste Abschnitt soll in einer Paraphrase wiedergegeben werden (29 b2 - d3).

Zum ersten Mal äußert sich Platon, zumindest indirekt, darüber wie er sich das Verhältnis des Bildes zum Vorbild im Hinblick auf den Diskurs vorstellt. Und zwar erklärt er diese Relation mit Hilfe der ihr korrespondierenden Relation über die Aussageweisen, in denen die Sprache das Bildhafte einerseits und das Modellhafte anderseits zum Ausdruck bringt. (Eine mehr ontologische Erörterung des Problems findet sich in 52 c.)

Folgendes Schema [3] mag zur Veranschaulichung dienen:



[3] Es ist von dem Aufsatz B. Wittes über den Eikos Logos in Platos Timaios angeregt worden.

In diesem Schema sind (a) und (b) die beiden Bereiche (Modell und Bild); die Pfeile von (a) zu (a') und von (b) zu (b') symbolisieren die enge Entsprechung, die zwischen dem ontologischen Bereich und den Aussagen (Logoi), die jeweils seinen Inhalt betreffen, herrscht: Eine Aussage über den idealen Bereich, der immer beständig ist und sich selbst gleichbleibt, ist ihrerseits auch „beständig" und soweit es eine Aussage sein kann, auch unwiderlegbar und nicht aus ihrer Geltung zu verrücken (ἀκίνητος). Entsprechend ist eine Aussage über den Bereich der „Bilder" selber eine „bildhafte" Aussage; sämtliche Prädikate, die die Aussagen, die den Ideenbereich betreffen, (die (a')-Logoi) in Anspruch nehmen können, treffen auf die „bildhaften Logoi" (b') nicht zu.

Nach dieser Einteilung stellt Timaios folgende Proportion auf (29 c3):

Wie sich das Sein (οὐσία) zum Werden (γένεσις) verhält, so die Wahrheit (ἀλήθεια) zur Glaubensüberzeugung (πίστις), d.h. Wahrheit kann es nur über das Sein geben, dagegen über das Werden nur eine Glaubensüberzeugung. Wie diese Proportion für den kosmologischen Diskurs fruchtbar gemacht werden soll, zeigen die folgenden Ausführungen des Timaios, in denen er eine Apologie für mögliche Unstimmigkeiten in seinem Bericht artikuliert: Man solle sich nicht wundern, wenn man nicht in der Lage sei, völlig mit sich übereinstimmende und genaue Aussagen (Logoi) zu liefern. Man müsse sich zufriedengeben mit einer „gleichnishaften Rede" (εἰκὼς μῦθος), und zwar aufgrund der Tatsache, daß er, Timaios, als der Vortragende, ebenso wie sie, seine Zuhörer, eine menschliche Physis besitzen (und keine göttliche, so denkt Timaios, spricht es aber nicht aus, weil es für ihn und seine Zuhörer selbstverständlich ist).

Der Ausdruck εἰκὼς μῦθος wird oft mißverstanden. CORNFORD spricht z.B. von einer „likely story" (S. 28 und öfter). Doch Timaios will keine „wahrscheinliche Geschichte" erzählen mit dem Hintergedanken: so könnte es sich zugetragen haben, ich weiß es nicht genau, vielleicht auch anders. Πίστις hat mit diesem Begriff der Wahrscheinlichkeit nichts zu tun, vielmehr meint sie die Überzeugung, die aufgrund des Glaubens entsteht, daß etwas so ist, ohne daß man es beweisen kann.[4] Sie ist nach Timaios für uns Menschen der einzig mögliche Zugang zu dem Feld der Fragen, das

---

[4] Selbstverständlich geht es hier nicht um den religiösen Glauben.

der Timaiosbericht behandelt. Die Wahrheit darüber können wir nicht direkt erfassen, sondern nur in einem Bilde, einem Gleichnis, kurz: einem εἰκὼς μῦθος uns ihr nähern. Das Wortspiel in 29 c2 ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας (sc. λόγους) beweist klar, daß aufgrund der Bildhaftigkeit des zu behandelnden Sachverhalts eben nur bildhafte Logoi möglich sind.[5]

Der nächste Abschnitt soll wieder übersetzt werden.

Tim. 29 d7 - 30 a1:

> So wollen wir denn sagen, aus welchem Grund der Zusammenstellende (ὁ συνιστάς) die Entstehung und dieses All zusammenstellte. Er war gut, dem Guten aber entsteht über nichts jemals irgendein Neid. Davon weit entfernt, wollte er, daß alles ihm möglichst ähnlich würde. Nimmt man diesen in höchstem Maße gültigen Anfang der Entstehung und des Kosmos aufgrund der Lehre vernünftiger Männer an, so dürfte man eine zutreffende Annahme machen. Denn da der Gott wollte, daß alles gut, schlecht aber nach Möglichkeit nichts sei, übernahm er so alles was sichtbar war und keine Ruhe hielt, sondern sich regellos und ungeordnet bewegte (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως) und führte es in die Ordnung aus der Unordnung, in der Überzeugung, daß jenes (die Ordnung) ganz und gar besser sei als dieses (die Unordnung). Recht aber war es weder, noch ist es für den Besten, anderes zu tun als das Schönste.

Ein vierter Name für den Demiurgen taucht in diesem Abschnitt auf: „der Zusammenstellende" (ὁ συνιστάς). Ähnlich wie unserem Wort „Komponist" liegt die Vorstellung von ordnendem Zusammenfügen von bereits vorhandenem Material zugrunde; beim Komponisten ist es das Material oder die Reihe der hörbaren Töne, die schwer zu erfassende Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten des Rhythmus, und diese beiden Möglichkeitsbereiche noch einmal eingeschränkt auf die Möglichkeiten, die die Instrumente bieten.

Der Demiurg findet als Material eine Mischung von leichten und schweren Partikeln vor, einen Raum, in den hinein er konstruiert und ungeordnete Bewegungen, schließlich auch das „Material", aus dem die Welt-seele besteht. Doch damit greifen wir späteren Ausführungen vor.[6]

Eines steht jedoch schon hier fest, und darin stimmen alle nachantiken Kommentatoren überein: „Der Zusammenstellende" ist kein Schöpfergott im christlichen Sinn, der aus dem Nichts die Welt erschafft.

---

[5] Εἰκὼς μῦθος und εἰκὼς λόγος werden in diesem Abschnitt und im ganzen *Timaios* gleichbedeutend gebraucht. Vergleiche dazu den Aufsatz von Bernd Witte.

[6] Vgl. u.a. S. 70 ff. und 107 ff.

Der Demiurg stößt auf Widerstände und „hantiert" mit Material wie ein menschlicher Handwerker.

Die Formel „die Entstehung und dieses All zusammenstellen" ist sicherlich auch für griechische Ohren ungewöhnlich. Das kommt daher, daß das Wort γένεσις (Entstehung) prozessualen Charakter hat und so nur eine gewaltsame stilistische Verbindung mit dem Verb „zusammenstellen" eingehen kann, während „das All" sehr gut als Objekt einer Komposition fungiert. Es gibt wohl kaum eine ähnliche Wortverbindung noch einmal in der griechischen Literatur. Sie wirft Licht auf den platonischen Genesis-Begriff, der später noch ausführlich behandelt werden soll. In dieser καί-Verbindung nimmt das Wort γένεσις einen entsprechenden Platz ein wie das Wort τὸ πᾶν τόδε; d.h. man kann daraus folgern, daß die Entstehung ebenso ein Resultat des συνιστάναι ist wie das All. Doch dies sei nur vorläufig festgestellt. Obgleich Platon eine gewisse Scheu hat, nach dem „Macher" und „Vater dieses Alls" (28 c) zu forschen, gibt er im zweiten Satz dieses Abschnitts die für die Erklärung der Weltentstehung wesentliche Eigenschaft des Demiurgen an: seine neidlose Gutheit.

Im Gegensatz zu der bei den Griechen seit Homer weitverbreiteten Auffassung vom Neid der Götter (besonders Herodot und die Tragödie) stellt Platon die These auf: der wirklich Gute ist frei von Neid, frei von Mißgunst.

Vielleicht kann man den mythischen Glauben an den Neid der Olympier, der einen besonders glücklichen Sterblichen trifft, psychologisch aus der Angst der Götter erklären: Ein Sterblicher, ist er einmal glücklich, also im Besitz einer der wesentlichen Eigenschaften der Götter, könnte sich in Hybris gegen die Götter erheben und sie stürzen (vergl. die Titanenkämpfe). [7]

Dadurch, daß Platon den Demiurgen und auch die anderen Untergötter in eine ganz andere Dimension rückt als die, in der sich das menschliche Leben abspielt, hat er die Voraussetzung für eine angstfreie und daher auch neidfreie Gutheit geschaffen.[8] Der dritte Satz unseres Abschnitts drückt den Grund für die Weltentstehung überhaupt aus: *Der Demiurg will, daß alles ihm möglichst ähnlich werde, also möglichst gut.*

Das Chaos regelloser Bewegungen des sichtbaren Bereichs — in

[7] Zeus in der aischyleischen Tragödie „Der gefesselte Prometheus" hat in der Tat Angst, von Prometheus gestürzt zu werden.

[8] Vgl. auch *Phaidr.* 247 a7 φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται.

52 e - 53 c näher beschrieben, bildet die Grundlage für den ordnenden Akt des Demiurgen.

Er führt es aus dem Zustand der Unordnung in die Ordnung und „macht" so den Kosmos. Sowohl er selbst ist der Überzeugung, die Ordnung sei besser, also ihm gemäßer, wie er auch von der θέμις, dem Recht, sozusagen verpflichtet ist, in dieser Weise zu handeln: der Beste kann, wenn er dem Recht gemäß handelt, nichts anderes hervorbringen als das Schönste. Das besagt sicherlich nicht, daß der Demiurg auch gegen das Recht handeln konnte, sondern drückt die von uns Menschen her gesehene Notwendigkeit aus, daß der Demiurg so und nicht anders handelte, daß er also ein gemäß seiner Gutheit schönstes Werk machte. Das schon vorher besprochene Axiom Platons hinsichtlich der Kosmogonie bildet, hier noch strenger gefaßt, den notwendigen Grund für die Existenz des Kosmos: *Der Beste kann nicht anders, als das Schönste zu machen.*

Tim. 30 b1-c1:

> Überlegend nun fand er heraus, daß von dem von Natur aus Sichtbaren kein vernunftloses Werk im ganzen jemals schöner sein werde als ein Ganzes mit Vernunft, daß aber die Vernunft ihrerseits unmöglich getrennt von einer Seele irgendeinem zukommen kann.
>
> Aus dieser Überlegung heraus stellte er diese Vernunft in der Seele zusammen, die Seele aber in dem Körper und baute so das Ganze zusammen, damit er ein möglichst schönes und gutes Werk nach der Natur vollendete.
>
> So muß man denn gemäß der bildlichen Rede sagen, daß dieser Kosmos als ein beseeltes vernünftiges Lebewesen in Wahrheit durch das voraussehende Denken (πρόνοια) des Gottes geworden ist.

Mit diesem Abschnitt sind die Hauptlinien, innerhalb deren sich der Diskurs bewegt, gezogen: Die beiden Grundbereiche der Wirklichkeit, die Figur des Demiurgen, seine Funktion des ordnenden Zusammenfügens, die Erklärung der Notwendigkeit der Kosmosentstehung nach dem Axiom: der beste Urheber schafft das schönste Werk. Nach dem gleichen Axiom folgt die Zusammensetzung des Kosmos als Lebewesen aus Körper, Seele und Vernunft. Die Seele wurde notwendig durch die Vernunft; diese wurde notwendig direkt nach dem angegebenen Axiom: Ein vernunftbegabtes Lebewesen ist schöner als eines ohne Vernunft. Dabei spielt eine unausgesprochene Beziehung mit:[9] Der νοῦς hat eine besondere

---

[9] Cf. *Phaidros*, 250 b5 ff. Die Einzigartigkeit der Schönheit als Idee zeigt sich darin, daß sie unter den Ideen die leuchtendste ist, die die (vom Körper getrennte) Seele schauen kann. Cf. auch *Symp*. 211 c.

Beziehung zum Schönen, weil er es an sich schauen kann. Außerdem spielt die Vorstellung der Ganzheit und der Vollkommenheit eine große Rolle, wie sich im nächsten Abschnitt zeigt. Sie gehört zur Schönheit ebenso wie die Ordnung.

Von dem folgenden Abschnitt 30 c2 - 31 b3 soll nur die Hauptthese skizziert werden: Dieser sichtbare Kosmos ist als Lebewesen nach dem Vorbild eines „Denk-Lebewesens" [10] (νοητὸν ζῷον) geschaffen worden.

Da Platon für die Schönheit dieses sichtbaren Kosmos Vollkommenheit und Ganzheit verlangt, die darin besteht, daß er alles Sichtbare umfaßt, gilt für das νοητὸν ζῷον, den Vorbild-Kosmos, daß dieser im Denkbereich alles umfaßt. Diese Konstruktion nützt Platon für die Beantwortung der Frage aus, ob es einen Kosmos oder mehrere Kosmoi gebe, und sagt: weil der Gott den sichtbaren Kosmos als möglichst ähnliches Bild des einen unsichtbaren Denk-Kosmos machte, gestaltete er ihn auch hinsichtlich der Einzigkeit jenem Kosmos ähnlich.

Daraus folgt, daß es nur einen sichtbaren Kosmos [11] gibt.

Im folgenden soll die nach der Reihenfolge des Textes gegliederte Interpretation abgebrochen werden, damit auf einige Passagen eingegangen werden kann, die weiteren Aufschluß geben über die Frage der Kosmosentstehung, womit besonders das Problem der Entstehung der Zeit zusammenhängt. Diese Passagen sind seit den antiken Kommentatoren sehr umstritten und gaben Anlaß zu der modernen (auf der vorherrschenden Interpretation der platonischen Akademie fußenden) Umdeutung des Timaiosberichtes in einen Mythos, der das in Wirklichkeit Zusammenliegende in zeitlicher Reihenfolge aufrollt. In dieser Deutung werden die Größen,

---

[10] Der deutsche Terminus soll das über die bloße Intelligibilität Hinausgehende des griechischen Begriffs andeuten. Ausführlicher dazu S. 114 ff.

[11] An dieser Stelle erhob sich bei vielen antiken Kommentatoren, wie TAYLOR S. 83 diskutiert, die Frage, ob der Demiurg seinerseits eine Stellung innerhalb des ζῷον νοητόν, das ja alle νοητά umfaßt, einnehme oder nicht. TAYLOR tut diese Frage als unnütz-spekulativ ab, da sie kein Fundament im Text habe. Meiner Ansicht nach hat man sich den Demiurgen außerhalb dieses Ideen-Kosmos-Lebewesens zu denken, da er ja die Funktion der Vermittlung hat. Das ζῷον νοητόν schafft sich ja nicht aus eigenem Antrieb einen sichtbaren Kosmos als Abbild. Der Demiurg braucht deshalb nicht ἀνόητος zu sein, sondern man muß ihm schon eine besondere Form von Denken und Denkbarkeit zubilligen, die nicht in dem ζῷον νοητόν enthalten ist. Diese Überlegung dürfte keine zu weitgehende Spekulation sein, denn sonst tauchen tatsächlich die von den antiken Kommentatoren bemerkten Widersprüche auf.

die Platon einführt, der Demiurg, das Chaos, die Entstehung, (die er immer wieder betont,) zur bloßen „mythical imagery" degradiert.

Außer der mißverstandenen Rede vom „bildhaften Mythos" hat besonders eine Stelle im *Timaios* dazu Anlaß gegeben. H. CHERNISS benutzt sie als Hauptzeugen für die seiner Ansicht nach wahre, hinter dem Mythos liegende Auffassung Platons. Sein Argument läßt sich aber, wie im folgenden gezeigt wird, sinnvoller gegen seine These verwenden.

Es ist die Stelle am Beginn der Erschaffung der Kosmos-Seele, die die strittigen methodischen Bemerkungen Platons enthält.

Tim. 34 b10 - 35 a1:

> Die Seele aber machte der Gott nicht, wie wir sie jetzt als spätere erwähnen, so auch als jüngere — denn er ließ in der Zusammenfügung nicht zu, daß das Ältere von dem Jüngeren beherrscht würde — sondern wir reden, da wir wohl in großem Maße am Zufallenden und am Geratewohl teilhaben, auch in dieser Weise, er aber verband die Seele, die der Entstehung und Vortrefflichkeit nach früher und älter ist als der Körper, weil sie als Herrin über ihn herrscht, aus folgenden Teilen und auf folgende Weise.

Bei CHERNISS finden wir folgende Interpretation dieser Stelle S. 424 f.):

> „Obviously, 'prior and elder' does not mean 'earlier' . . . In fact, Plato's warning means that any temporal sequence in the account must be a falsification. Yet, since human expression necessarily involves temporal sequence and a choice must be made, there would be a greater chance of deception if the ontologically prior soul were placed first in the exposition, for then it would be less obvious to the reader that the sequence of narration does not represent any sequence at all in the elements of the universe now being constructed. The order which Plato has chosen enables him to startle his audience out of the vulgar identification of temporal and ontological priority.
>
> *Now, in the narrative order the account of soul is to that of body as is that of the sensible universe to that of chaos*; and this is in itself an indication that as body is not 'before' soul so the chaos did not exist 'before' the universe."

Daraus also, daß Platon an dieser Stelle erklärt, die Reihenfolge des Berichtes entspreche nicht der tatsächlichen ontologischen Reihenfolge, die Seele sei vielmehr „an Entstehung und Vortrefflichkeit früher und älter als der Körper", schließt CHERNISS sehr großzügig, daß ebenso wie es sich mit Körper und Seele des Kosmos verhielte, so auch mit dem sichtbaren Universum und dem Chaos. Abgesehen von der richtigen Beobachtung, daß Platon „seine Zuhörerschaft aus der allgemein betriebenen Identifikation von zeitlicher und

ontologischer Rangfolge aufrütteln will", ist dieser Schluß ungerechtfertigt.

Oft genug betont Platon, daß der Kosmos aus dem Chaos entstanden ist. Mehrmals (besonders 52 d4, 53 a7) wird vom „Vorher" des Chaos ausdrücklich gesprochen. Platon hätte, so lautet die meiner Ansicht nach richtige Folgerung aus dieser Stelle, ebenso wie er dies unmißverständlich hier bei der Behandlung der Kosmos-Seele geäußert hat, auch an einer der Stellen über das Chaos und die Genesis ausdrücklich methodisch bemerkt, *daß das Chaos in Wirklichkeit immer mit dem Kosmos zusammen war, wenn er das hätte sagen wollen.*

Er hat es aber nicht getan. Das bedeutet, gerade von dieser methodologischen Betrachtung her über die Tatsache, daß wir Menschen oft zufällig sprechen und nicht, wie es der wahren Rangordnung der Dinge entspricht, daß Platon, wenn es um so wichtige Sachverhalte geht, wie das Verhältnis Chaos-Kosmos und die Entstehung des Kosmos, bestimmt ausdrücklich festgestellt hätte, daß die Rede über das „Vorher" des Chaos nicht als „Vorher", sondern als „Zugleich" zu verstehen sei.

Mit dem εἰκὼς λόγος, in dem ja der ganze Diskurs steht, hat das nichts zu tun; man könnte ihn also nicht zur Erklärung eines „Versäumnisses" Platons heranziehen. Denn erstens wäre sonst auch die methodische Bemerkung über die Seele überflüssig, und zweitens ist das, was innerhalb dieser Stelle über die Seele gesagt wird (sie sei an Entstehung und Vortrefflichkeit früher und älter als der Körper und sei wie eine Herrscherin über den Körper) auch bildhafte Rede.

Das Früher- und Älter-Sein der Weltseele ist unzeitlich im Sinne unserer erfahrbaren Zeit zu verstehen, genauso wie die Beziehung von Chaos und Kosmos, darin hat CHERNISS recht. Unrecht hat er aber darin, daß er ein Zugleich (wie auch TAYLOR) annimmt. TAYLOR deutet z.B. das Chaos als die Züge des immer-seienden Kosmos, die offen zutagetreten würden, gäbe es nicht die Herrschaft des Vernunftprinzips, des νοῦς von Tim. 48 a über die blinde Notwendigkeit.[12]

Nachdem der Aufbau der Kosmos-Seele geschildert ist (diese schwierige, oft kommentierte Passage müssen wir übergehen),[13] heißt es 36 e4-37 a2:

---

[12] TAYLOR, S. 352.
[13] Vergl. dazu den Kommentar von CORNFORD und das Buch von K. GAISER.

> . . . nahm sie den göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens auf die ganze Zeit hin. Und der Körper des Himmels ist also als sichtbarer entstanden, als unsichtbare aber: die an dem Denken und der Harmonie teilhabende Seele, vom besten der immer seienden Gedanken-Wesen (νοητά) her entstanden, die beste des Entstandenen.

Diese Sätze kennzeichnen die Position, die die Weltseele im Platonischen „System" einnimmt: Selbst unsichtbar, ist sie mit dem sichtbaren Kosmos verbunden, ihre Komposition verdankt sie dem Demiurgen, der hier noch einmal als das oder der beste der „immer-seienden Gedanken-Wesen" (τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ἄριστος) [14] bezeichnet wird. Und so wie er in diesem Bereich der Ideen und der Götter den ersten Rang einnimmt,[15] nimmt die Weltseele den ersten Rang ein im Bereich des Gewordenen, d.h. auch für sie gelten die Bedingungen, denen alles Entstandene unterliegt: die Existenz aufgrund von Zusammenfügung von „Material", in ihrem Fall von unsichtbarem „Material", nämlich harmonischen Strukturen. Für ihren Aufbau sind u.a. zwei Zahlreihen konstitutiv.[16]

Wie schon oben angemerkt,[17] ist es wohl besonders diese Stelle gewesen, die Aristoteles zu der Annahme bewog, daß Platon seinen Kosmos als unvergänglich ansah. Tatsächlich heißt es hier, daß die Seele „den Anfang nahm eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens auf die ganze Zeit hin." In Verbindung mit der platonischen Lehre von der Verflechtung von Weltseele mit Weltkörper (Tim. 34 b) scheint das Urteil gerechtfertigt, daß der ganze Kosmos nach Platon unvergänglich ist. Allerdings hängt diese Unvergänglichkeit an der Unvergänglichkeit der Zeit, und daß Platon da gewisse Zweifel läßt, kann wohl vom Text her nicht bestritten werden, wie sich herausstellen wird.

Der folgende Abschnitt über λόγος, νοῦς, δόξα und πίστις innerhalb der Weltseele, eine Art kosmischer Erkenntnistheorie, muß übersprungen werden, da diese Gedanken eng mit dem ebenfalls nicht thematisierten Aufbau der Kosmos-Seele zusammenhängen. Später ist darauf noch kurz einzugehen.

---

[14] Man kann auch das Neutrum ἄριστον lesen. Ob Maskulinum oder Neutrum gemeint ist, geht aus dem Genetiv ὑπὸ τοῦ ἀρίστου 37 a1 nicht hervor.

[15] Zu den Untergöttern s. S. 000 f.

[16] Wie diese aussehen, ist nicht Thema dieser Arbeit. Siehe dazu den Kommentar von CORNFORD.

[17] In dem Kapitel über *Aristoteles, de caelo*.

Als nächstes folgt die Schilderung der Erschaffung der Zeit, und damit nähern wir uns dem Grundproblem der platonischen Kosmogonie. Die logische Verbindung der hier vorgetragenen Gedanken Platons mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden, die Konzeption einer geschaffenen Zeit in Verbindung mit der Entstehung des Kosmos ist es nämlich, was allen Kommentatoren bisher das meiste Kopfzerbrechen verursacht hat. Die grundsätzlich verschiedenen Lösungen der Akademie und der Neuplatoniker gegenüber der des *Plutarch* und der (nicht im einzelnen überlieferten) des *Attikos* spiegeln sich wider bei den modernen Interpreten, wo die Auffassungen der meisten angelsächsischen Autoren (es seien nur TAYLOR, CHERNISS, CLAGHORN und CORNFORD genannt) gegen die Lösungsversuche von Gregory VLASTOS und R. HACKFORTH [18] stehen. Sie sind sämtlich vor allem aus der Interpretation der folgenden Passagen zu verstehen.

Tim. 37 c6 - e3:

> Als aber der erzeugende Vater es (das Kosmos-Lebewesen), bewegt und lebend, erkannte als gewerdenes Prunkbild der ewigen Götter, gefiel es ihm, und erfreut sann er darauf, es noch ähnlicher auf das Vorbild hin zu machen. Wie dieses nun (das Vorbild) ein ewig seiendes Lebewesen ist, so versuchte er auch dieses All als ein solches nach Möglichkeit zu vollenden.
>
> Die Natur des Lebewesens war eine ewig-seiende, und dieses (das Ewige) dem Entstandenen ganz anzuheften, war nicht möglich. Ein bewegtes Bild aber, dachte er, des Aions zu machen (εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι), und indem er den Himmel zugleich durchordnet, *macht er ein nach der Zahl fortschreitendes unvergängliches Bild des im einen verharrenden Aions*, dieses also, das wir *Zeit* genannt haben.[19]
>
> Denn die Tage und Nächte und Monate und Jahre, *die nicht waren, bevor der Himmel entstand* (οὐκ ὄντας, πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι), *verfertigte* er damals zugleich, als jener (der Himmel) zusammentrat, *die Entstehung von ihnen* (der Tage und Nächte usw.).

Das „Prunkbild (ἄγαλμα) der ewigen Götter" ist ein erhabener Ausdruck für „das Bild, das nach dem Vorbild des göttlichen Denk-Lebewesens gefertigt ist". Die Ideen sind in der platonischen Philosophie göttliche Wesen, daher ist der irdische Kosmos ein „Prunkbild der ewigen Götter".

[18] Hierzu kann man auch Hedwig CONRAD-MARTIUS rechnen, die in ihrem Buch *Die Zeit* S. 15 ff., 106 die reale Erschaffung der Zeit im *Timaios* und damit für den Kosmos einen absoluten Anfangspunkt annimmt.

[19] καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.

Das Motiv des Demiurgen für die Erschaffung der Zeit ist, noch größere Ähnlichkeit mit dem Vorbild, dem Ideenkosmos, zu erreichen. Da das Prädikat der absoluten Ewigkeit dem sichtbaren Kosmos nicht „angeheftet" werden konnte, weil nur die „Gedanken-Wesen" (νοητά) im absoluten Sinn ewig sind, also keinerlei Wandel unterworfen sind, vom Entstandenen dieser Wandel aber gerade ausgesagt wird, so kann das „Ewig-Sein" des Kosmos nur in einem „Der-Zahl-nach — Fortschreiten" liegen. Die Zeit ist Bild des Aions (der Ewigkeit) und „ewig" (αἰώνιος) im Sinne eines nicht endenden zahlhaften Fortschreitens, daher auch „bewegt", während der Aion unbewegt ist, „im Einen verharrt".

Die Glieder, über die sich sozusagen das zahlhafte Fortschreiten vollzieht, sind die Tage, Nächte, Monate und Jahre. Von ihnen sagt Platon ausdrücklich, daß sie nicht waren, bevor der Himmel entstand. Dieser Gedanke des gemeinsamen Entstehens von Himmel (= Kosmos) und Zeit wird in 38 c noch genauer beleuchtet.

CORNFORD möchte für αἰώνιον εἰκόνα ἀέναον εἰκ. konjizieren (S. 98), weil er meint, daß man dem Kosmos das Prädikat der Ewigkeit ganz absprechen müßte und „immer-fließend" besser passen würde. Diese Konjektur ist konsistent mit seiner Auffassung, daß der Begriff γένεσις für den Zustand des Kosmos schon immer und jetzt konstitutiv ist als Abhängigkeit vom Vernunftprinzip (νοῦς). Der Sachverhalt ist jedoch komplexer: Platon läßt, wie man aus seinen Worten klar erkennen kann, für den Kosmos die Ewigkeit im strengen Sinn des „Im-Einen-Verharrens" nicht zu. Da aber die Zeit ein „ewiges Bild" ist, so muß man hier einen modifizierten Begriff von ewig (αἰώνιος) annehmen, während ἀΐδιος auf den absoluten Aion angewandt wird. Ebenso ist ein schönes Bild ja auf andere Wiese schön, als die Idee des Schönen selbst.[20] Während ἀΐδιος also im strengen Sinn „ewig" heißt, beschreibt das Prädikat αἰώνιος eine Partizipation am αἰών im Sinne eines *Bildes der Ewigkeit.* Das „Ewig-Sein" der Zeit besteht in einer Bewegung des Fortschreitens. Diese Bewegung läuft „nach Zahlen" ab (καθ' ἀριθμόν), ist also geordnet und — so muß man wohl hinzufügen — irreversibel. Obwohl die Zeit in zyklischen Perioden gemessen wird (Tag, Nacht usw.), schreitet sie in einer Zahlenreihe fort: es

[20] Auf die schwierige Frage der „Selbstprädikation" der Ideen kann hier nicht eingegangen werden. Daß aber das Schöne an sich oder das Gerechte an sich in höchstem Maße schön bzw. gerecht ist, wird hier entgegen anderen Auffassungen vorausgesetzt.

kommen immer weitere Tage, Monate und Jahre. Die Unendlichkeit der Zeit ist einseitig; sie hat einen absoluten Anfangspunkt, einem Strahl vergleichbar, der in die Unendlichkeit hinausgeschickt wird. Die „Lichtquelle" wäre in diesem Bilde die große Zusammenfügung des Kosmos. Damit kein Mißverständnis bezüglich des platonischen Zeitbegriffs entsteht, welcher ja, wie bei den Griechen überhaupt, *zyklisch-periodisch* ist, muß auf die grundsätzliche Verschiedenheit einer ontologischen Begründung der Zeit und ihres realen Verlaufes hingewiesen werden.

Die zyklische Periodizität der Zeit bezieht sich auf ihren Verlauf, nachdem sie zusammen mit dem Kosmos eingeführt worden ist.

Das oben gebrachte Bild vom einseitig-unendlichen Lichtstrahl bezieht sich auf den Anfang der Zeit, auf ihre Konstruktion durch den Demiurgen: Einmal mit dem Kosmos zusammen hervorgebracht existiert sie nach dem Willen des Demiurgen immer weiter in einem zahlhaften Fortschreiten: Wenn man den zyklischen Verlauf der Zeit und ihren ontologischen Ursprung in einem Bild sich vorstellen möchte, so könnte man vielleicht sagen, daß der vom Demiurgen ausgehende Formungsimpuls eine „Zeit-Spirale" erzeugte.

Was nun den Anfang der Zeit betrifft, darf man die Rede „bevor der Himmel entstand" (37 e2 und 52 d4) nicht im zeitlichen Sinne mißverstehen, so als ob mit „bevor" ein Zeitraum vor dem Kosmos gemeint wäre. Das würde sonst in eklatanter Weise Tim. 38 b6 widersprechen, wo es heißt, daß die Zeit zusammen mit dem Himmel entstand. Diesen Widerspruch haben alle Kommentatoren richtig erkannt, nur die Schlüsse, die sie daraus ziehen, sind verschieden.

Als Grundlage der Diskussion soll die im Text unmittelbar folgende sehr wichtige sprachphilosophische Partie interpretiert werden.

Tim. 37 e3 - 38 b5:

> Dieses alles (Tage, Nächte usw.) aber sind Teile der Zeit, und das 'war', das 'wird sein' sind entstandene Formen der Zeit (χρόνου γεγονότα εἴδη), was wir unbemerkt auf das ewige Sein in nicht-korrekter Weise übertragen.
>
> Denn wir sagen doch, daß es war, ist und sein wird; ihm (dem ewigen Sein) aber kommt nur das „ist" nach der wahren Rede zu; das 'war' jedoch und das 'wird sein' ziemt sich über das in der Zeit fortschreitende Werden auszusagen (περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσι ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι) — denn es sind Bewegungen; dem Immer-sich-nach-demselben-unbewegt-

Verhaltenden (τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως) aber kommt es weder zu, in der Zeit älter oder jünger zu werden oder einmal geworden zu sein oder jetzt als Gewordenes zu sein oder in Zukunft zu werden,[21] überhaupt nichts (kommt ihm zu), was das Werden den in der Wahrnehmung befindlichen Dingen anheftete (ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν), sondern diese (das 'war' und das 'wird sein') sind als Formen der Zeit, die den Aion nachahmt und sich zahlhaft kreisförmig bewegt, entstanden (χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ καθ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη) — und zu diesem noch das folgende: daß das Entstandene entstanden ist, und das Werdende werdend ist, ferner, daß das in Zukunft Entstehende ein in Zukunft Entstehendes ist, und das Nicht-Seiende nicht-seiend ist, wovon wir nichts Genaues sagen.

Darüber aber dürfte jetzt nicht die richtige Gelegenheit sein, genaue Untersuchungen anzustellen.

Timaios nimmt die sprachlichen Formen „war" und „wird sein" in ihrem ontologischen Sinn und deutet sie als Eide der Zeit, die ebenso wie ihre Teile (μέρη) Tag, Nacht, Monat, Jahr entstandene sind, d.h. ein „war" und ein „wird sein" gab es nicht in einem gewissen Sinn „vor" der Zusammenfügung des Himmels und der Zeit. Für den Aion sind solche sprachlichen Bezeichnungen inkorrekt, da er immer ist. Dieses „ist" ist im genauen Sinn ihm allein vorbehalten, und so kommt es zu der platonischen Kritik am Sprachgebrauch, welcher das „ist" oft in Verbindung mit einer sprachlichen Form der Vergangenheit oder der Zukunft setzt, was für Platon dasselbe bedeutet, als wollte man absolute Beständigkeit und Ruhe mit Veränderung in eins setzen: eine logisch-ontologische Unmöglichkeit.

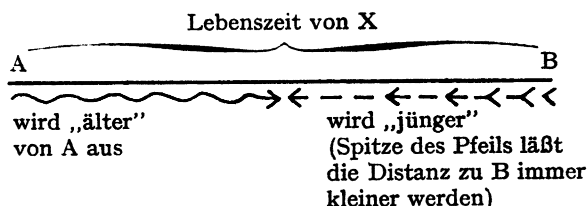
Die verschiedenen Tempora von γίγνεσθαι werden in Zusammenhang mit „Älter-Jünger" (πρεσβύτερον — νεώτερον) gebracht, ein typisches platonisches Beispiel für Veränderung in der Zeit. In jeder der drei Stufen wird ein anderer Aspekt der γένεσις aufgezeigt: γίγνεσθαι — jünger bzw. älter „werden" ist die allgemeinste Aussage. Etwas ist so beschaffen, daß es immer schon älter/jünger wird. An dieser Verbindung älter/jünger sieht man, daß Platon hier nicht nur die Tatsache konstatieren will, daß ein einzelnes Lebewesen immer älter wird, sondern es wird zugleich auch immer jünger, nämlich in Relation zum Endpunkt seiner Existenz.

Das Älter/Jünger-Werden ist eine Bewegung zwischen zwei Punkten, die von Geburt und Tod markiert werden. Je nachdem, von welchem Punkt aus man die Bewegung betrachtet, kann man

[21] οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτε οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὖθις ἔσεσθαι, . . .

sagen: älter oder jünger. Und zwar muß man dann das Älter-Werden als Bewegung des Größerwerdens der Distanz zu einem der beiden Punkte definieren und das Jünger-Werden als Bewegung des Kleinerwerdens der Distanz zu dem anderen Punkt. Beide Bewegungen sind identisch, sind Aspekte einer Bewegung.

Man kann den Sachverhalt an einer Linie so veranschaulichen:



Eine Parallele aus dem Dialog *Parmenides* kann das Gemeinte verdeutlichen: „Das was älter als es selbst wird, wird auch zugleich jünger als es selbst, wenn es denn etwas haben soll, wovon es älter wird." (141 b1-3) Vorher hieß es (141 a7 f.): „Das Ältere ist immer das Ältere eines Jüngeren." Das bedeutet: wenn etwas „älter" genannt wird, so existiert zugleich das, bezüglich dessen es „älter" genannt wird, und dies ist das Jüngere. „Älter-jünger" ist eine Relation, deren beide Glieder immer zusammen bestehen, so wie „Vater-Sohn" oder „Herr-Sklave". Wenn nun ein X älter wird, so wird es nach Platon auch zugleich jünger. Genauer heißt es „älter als es selbst" (πρεσβύτερον ἑαυτοῦ) und „jünger" als es selbst" (νεώτερον ἑαυτοῦ). Den Zusatz „als es selbst" können wir vernachlässigen, wenn wir uns klarmachen, daß nicht von zwei verschiedenen Subjekten die Rede ist (etwa X und Y) sondern von dem einen Alterungsprozeß in einem Subjekt.

Diesen Prozeß kann man von zwei Aspekten her sehen. Zunächst vom Anfang her (der Geburt). Dann wird ein Lebewesen älter. Da nun aber für Platon die feste Relation „älter-jünger" immer gilt, können wir uns das zugleich auftretende Jüngerwerden wie oben so veranschaulichen, daß wir die auf den Endpunkt (den Tod) zueilende Bewegung als Kleinerwerden der noch zurückzulegenden Distanz fassen und dieses als Jünger-werden definieren. Das Älter- bzw. Jüngerwerden ist also ein- und dasselbe, und es ist eine Frage des Sprachgebrauchs, welche Seite der Relation hervorgehoben werden soll. Gehen wir — wie es Platon durchweg tut — von einem zyklischen Verständnis der Zeit aus, so wird dieser Sprach-

gebrauch einleuchtender: Wir denken uns jetzt keine Linie mit Anfangs- und Endpunkt, sondern einen Kreis mit einem Punkt auf der Peripherie. Dieser Punkt ist Anfangs- und Endpunkt zugleich. Die Lebenszeit eines Lebewesens beginnt bei diesem Punkt und beschreibt einen Kreis, der an demselben Punkt aufhört. Ebenso wie bei der Linie definieren wir die von dem Punkt weglaufende Kreisbewegung als Älter-werden und die auf ihn hineilende als Jünger-werden. Nimmt man zu diesem Modell die platonische Lehre von der Wiedergeburt der Seele hinzu, so wird auch die Berechtigung des Ausdrucks „Jünger-werden" klar: Das Jüngerwerden steuert sozusagen wieder auf den Geburtspunkt zu und eine neue zyklische Existenz beginnt.[22]

Kehren wir zu unserer „Timaios"-Stelle zurück.

Mit γενέσθαι (Eingetreten-sein) ist ein beliebiger Punkt der Zeitbewegung gemeint. Ein Beobachter stellt einen bestimmten Punkt P der Vergangenheit fest und sagt: damals (P) wurde X älter als y Jahre (von der Geburt aus gesehen). Diese Feststellung ist nur aufgrund der Zeitbewegung möglich und wäre bezüglich dessen, was sich immer gleich verhält, unmöglich, weil dieses im unbewegten Aion ist.

---

[22] In seiner ausführlichen und detaillierten Analyse des platonischen Zeitverständnisses in seinem Buch *Zeit und Zahl* (das mir erst nach Fertigstellung des Manuskripts zugänglich wurde) versucht G. Böhme, das Paradox des „Jünger- und Alterwerdens als man selbst" zu lösen.

Wenn ich ihn richtig verstehe, meint er, daß man den aristotelischen Begriff von Veränderung als Wechsel der Eigenschaften an einem beharrenden Subjekt fahren lassen muß und durch die platonische Konzeption von Veränderung als *Hervortreten* eines statisch begriffenen Zustands (etwa des Älterseins) zu ersetzen hat. Da nun das Ältersein (a) relational auf das Jüngersein bezogen ist und (b) an einem Subjekt hervortritt, so sei die Redeweise, das Älterwerdende würde älter als es selbst — siehe (b) — und damit zugleich jünger als es selbst — siehe (a) — nur logisch konsequent. (S. 119) Böhme fühlt, daß ein Paradox bleibt (S. 120), glaubt aber, daß Platon das zeitliche Dasein als paradox charakterisieren wollte.

Eine grundsätzliche Voraussetzung, die Böhme bei seiner Interpretation des Zeitbegriffs im platonischen *Timaios* macht, scheint mir jedoch fraglich zu sein: die einfache Gleichsetzung von γίγνεσθαι und γένεσις mit dem Hervortreten eines Noetischen in der sinnlichen Darstellung. Zugestanden, Platon gebraucht selbst solche Metaphern, wie wir noch bei der Analyse seines Raumbegriffs sehen werden. Aber die Aufgabe bleibt bestehen, über die metaphorische Redeweise hinaus — und dafür bietet der Text genügend Anhaltspunkte — den ontologischen Sinn des Gemeinten zu erfassen; z.B. muß man die Frage stellen dürfen, *wie eine Idee sinnlich hervortreten kann*, was also die Bedingungen für dieses Hervortreten (und entsprechend für das Verschwinden) sind.

Mit dem γεγονέναι (Geworden-sein) ist ebenfalls ein Punkt der Zeitbewegung gemeint, und zwar der Punkt, der auch für den feststellenden Beobachter zutrifft: Jetzt ist X soundsoviel Jahre alt geworden. Diese Feststellung schließt ebenso wie die des γίγνεσθαι und γενέσθαι die Notwendigkeit einer Bewegung ein; sie sieht die Bewegung nur vor dem Punkt, von dem aus sie urteilt, liegen und enthält ein quasi-statisches Moment; denn man muß, um zu urteilen, eine gewisse Zeitspanne, in der sich das Urteil real vollzieht, als Punkt ansetzen, sonst würde man das eigene Urteil aufheben. Es ist anzunehmen, daß Platon sich des vorläufigen „ist" des Urteilens bewußt ist, und daß dieses „ist" ein von dem ewigen „ist" des Aion abgeleitetes darstellt. Sonst würde er den Ausdruck „jetzt geworden sein" (νῦν γεγονέναι) nicht in die Kategorie der Genesis stellen und das „ist" im strengen Sinn dem Aion vorbehalten.

Auch für die mit εἶναι zusammengesetzten Partizip-Formen von γίγνεσθαι (γεγονὸς εἶναι, γιγνόμενον εἶναι, γενησόμενον εἶναι) gilt das Urteil, daß sie im philosophischen Sinn ungenau gebildet sind: εἶναι als Prädikat eines statischen Seins dürfte eigentlich nicht in Verbindung mit Ausdrücken stehen, die die Zeitbewegung kennzeichnen.

Sehr interessant ist das letzte Beispiel, daß man vom Nicht-Seienden (μὴ ὄν) auch nicht sagen dürfe, daß es ist. Dieser Satz scheint bestimmten Ergebnissen, die im Dialog *Sophistes* gewonnen worden sind, zu widersprechen. Im *Sophistes* bemüht sich Platon zu zeigen, daß — im Gegensatz zu Parmenides — der eine strenge Trennung des Seienden vom Nicht-Seienden lehrte, das Nicht-Seiende nur als „Verschiedenes" (ἕτερον) gefaßt werden könne und damit auch in das Feld des Seienden gehöre als ein Eidos (Soph. 258 e). Hier ist das μὴ ὄν anscheinend anders begriffen. Jedoch bricht Platon an dieser Stelle die sprachphilosophische Untersuchung ab. Für die weitere Darstellung bleibt aufgrund der hier gewonnenen Ergebnisse festzuhalten, daß Platon sich im klaren ist, wenn das Wörtchen „ist" entsprechend dem Sprachgebrauch auch von Zuständen der Bewegung gebraucht wird, daß dann an sich entgegen dem philosophischen Sinn verfahren wird.

Zur Diskussion des Zeit-Begriffs im Zusammenhang der Kosmosentstehung liefert der anschließende Text die Grundlage.

Tim. 38 b6 - c6:

Die Zeit aber ist zusammen mit dem Himmel entstanden, damit sie (beide),

(a) zusammen entstanden, sich auch zusammen auflösten, wenn irgendwann irgendeine Auflösung von ihnen beiden sich ereignen sollte;
(b) außerdem ist sie (die Zeit) gemäß dem Vorbild der Natur des ewigen Seins (κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως) entstanden, damit sie ihm so ähnlich sei, wie sie es vermöchte;
denn das Vorbild *ist* über den ganzen Aion hin *seiend*, der (Himmel) aber
(c) bis zum Ende die ganze Zeit hindurch *entstanden seiend* und *in Zukunft seiend.*[23]
(d) Aus dieser Überlegung heraus und wegen dieses Planes des Gottes (ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίης τοιαύτης) bezüglich der Entstehung der Zeit, sind entstanden, damit die Zeit entstünde: Sonne und Mond und fünf weitere Sterne, Planeten genannt, zur Unterscheidung und Bewachung der Zahlen der Zeit (εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου).

Diese Passage enthält den Kernpunkt der platonischen Auffassung bezüglich des Verhältnisses von Zeit und Kosmos.[24] Nicht nur sprachliche Schwierigkeiten — Inkonzinnität im Satzbau, anscheinend stillschweigender Wechsel des Subjekts von (a) zu (b) und (wahrscheinlich) von (b) zu (c) — sondern auch gedankliche Schwierigkeiten erschweren das Verständnis dieses Abschnitts. Je nachdem wie bestimmte Dinge aufgefaßt werden, ergibt sich eine fundamental verschiedene Sicht.

Um die meiner Ansicht nach sachlich wahrscheinlichste Interpretation zu finden, sollte man vor allem das in dem vorigen sprachphilosophischen Passus Gesagte miteinbeziehen und ebenso auch solche Stellen wie Tim. 52 d4 und 53 a7, wo die Rede von Zuständen ist, die waren, „bevor" der Kosmos entstand.

Dieser Vergleich wird zu einer notwendig über den bloßen Text hinausgehenden logisch-ontologischen Diskussion führen und zu einem Ergebnis, das in dieser Form zwar im Text nicht zu finden ist, aber — dies ist das Anliegen dieser Untersuchung — einem wirklichen Verständnis des so oft umstrittenen Sinnes der Rede von dem Entstandensein des Kosmos den Weg ebnen kann.

Zunächst seien die Teilabschnitte (a)-(d) einzeln interpretiert.

(a) hat einen Gedanken zum Inhalt, der, richtig verstanden, der aristotelischen Ansicht über die gegenseitige Implikation der Begriffspaare „entstanden-vergänglich" einerseits und „unentstanden-unvergänglich" andererseits entspricht. (Siehe das Kapitel über *Aristoteles, de caelo.*)

---

[23] . . . διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος.
[24] Der Ausdruck οὐρανός (Himmel) ist, wie Platon schon in 28 b3 f. bemerkt, gleichbedeutend mit κόσμος.

Genau wie bei Aristoteles folgt auch hier auf das Entstehen die Auflösung, allerdings spricht der Konditionalsatz „wenn ... sich ereignen sollte" nur von einer entfernt gedachten, eher logischen als realen Möglichkeit.[25] Warum nicht die reale Auflösung des Kosmos als wirklich in Zukunft eintretende gemeint sein kann, zeigen solche Stellen wie 41 b, wo der Demiurg seinen Willen als das unzerstörbare Band des Kosmos bezeichnet, das hindert, daß der von Natur aus auflösbare Kosmos sich auch wirklich auflöst.

Dort steht in mythologischer Redeweise Ähnliches wie das, was Aristoteles mit so großem Aufwand in seiner strengen Terminologie beweist: „alles Gebundene ist auflösbar" (τὸ μὲν οὖν δεθὲν πᾶν λυτόν (41 a7-b1).

Das „Gebundene" kann man im Zusammenhang des *Timaios* mit dem „Konstruierten" gleichsetzen oder mit dem „Zusammengesetzten". Alles Entstandene ist in irgendeiner Weise zusammengesetzt und hat somit Teile, die ihm von Natur aus zukommen (im Gegensatz etwa zu subjektiv feststellbaren „Teilen" einer Rede). Daher muß alles Entstandene auch aufgrund seiner Natur auflösbar sein. Genau dies — die Möglichkeit der Auflösung, die Aristoteles in *de caelo* beweist, sagt Platon auch in (a) aus. Der Unterschied zwischen der platonischen und der aristotelischen Auffassung besteht nicht bezüglich der Ontologie des Problems — beide behaupten die logische Äquivalenz der Prädikate „entstanden" und „vergänglich" — sondern in der spezifisch metaphysischen Fassung des Verhältnisses des Kosmos zu seiner Ursache, dem Demiurgen, im *Timaios*, ein Verhältnis, das bei Aristoteles in dessen Konstruktion des unbewegten Bewegers anders gefaßt ist.

Das wichtigste und am meisten umstrittene Problem, das in dem Satz (a) steckt, ist der Gedanke von dem „Zusammen-Entstehen" von Kosmos und Zeit. Wie ist dieses „Zusammen" (μετά) zu begreifen? Ist Gleichzeitigkeit gemeint? Doch wie kann die Zeit gleichzeitig mit dem Kosmos entstehen, wenn Gleichzeitigkeit, wie die Sprache schon verrät, ein Modus der Zeit ist? Und wie muß man das nennen, was in den Ausführungen über das sogenannte Chaos (Tim. 52 e, 53) als das bezeichnet wird, das war, bevor der Kosmos entstand, also anscheinend vorzeitig zum Kosmos und damit auch vorzeitig zur Zeit, wenn diese zusammen mit dem Kosmos

---

[25] Vgl. Phaidr. 245 d8 f., siehe dazu S. 96 f.

entstanden ist? Was heißt überhaupt „entstehen"? Ist das nicht auch nur ein Wort für einen zeitlich verlaufenden Prozeß? [26]

Es dürfte deutlich geworden sein, daß gerade an dieser Passage des „Timaios" die Aporien auftauchen, mit denen alle Kommentatoren zu kämpfen hatten.

Ebenso dürfte klar geworden sein, daß man sich in logische Widersprüche verwickelt, wenn man die Entstehung des Kosmos als zeitlichen Prozeß versteht. Die Zeit kann nun einmal nicht

---

[26] In diesem Zusammenhang sei eine Stelle aus dem Timaios-Kommentar des *Proklos* zitiert, die das Dilemma eines zeitlichen Verständnisses des Entstehens von Kosmos bzw. von Zeit verdeutlicht.

Proklos zu Tim. 38 b, c (Diehl III, 49/50):

> Das Wort „damit sie, zusammen entstanden, auch zusammen aufgelöst werden, wenn einmal irgendeine Auflösung von ihnen geschehen sollte" zeigt deutlich den Himmel als unentstandenen und unvergänglichen; wenn er nämlich entstanden wäre, wäre er in der Zeit entstanden. Wenn er aber nach der Zeit entstanden wäre, wäre er nicht in der Zeit entstanden, da ja nicht vor der Zeit Zeit ist. Wenn er also nach der Zeit entstanden wäre, wäre er gar nicht entstanden. Denn alles Entstehende muß ein später als die Zeit Entstehendes sein.
>
> Der Himmel aber ist niemals später entstanden als die Zeit. Wiederum, wenn alles sich Auflösende sich einmal auflöst, die Zeit sich aber in einem Teil ihrer selbst nicht auflösen dürfte, dann dürfte sich die Zeit gar nicht auflösen. Demnach auch nicht der Himmel; unauflöslich ist nämlich auch er, solange die Zeit unauflöslich ist.
>
> Und zumal ist die Zeit unauflöslich wegen der Einfachheit ihrer Natur, wenn nicht jemand die Ursache für ihren Fortgang und Rückgang zum Demiurgen als ihre Entstehung und Auflösung bezeichnen wollte.

Um das logische Dilemma zu verdeutlichen, das Proklos meint, genügt es, eine für ihn selbstverständliche Prämisse hinzuzunehmen:

(a) Alles was überhaupt entsteht, muß zeitlich, also in der Zeit entstehen. Nimmt man diese Prämisse als wahr an, so ergibt sich der logische Widerspruch, auf den Proklos hinauswill, folgendermaßen:

  (1) Himmel und Zeit sind (nach Platon) zusammen, d.h. zugleich entstanden;
  (2) Wenn der Himmel in der Zeit entstanden ist, so muß die Zeit schon vorher dagewesen sein (Widerspruch zu (1));
  (3) Wenn der Himmel nach der Zeit entstanden ist, so ergibt sich nach der Prämisse (a), daß der Himmel dann zugleich in der Zeit und nach der Zeit entstanden wäre, was ein offenbarer Widerspruch ist.

Also kann die platonische Rede vom Zusammenentstehen des Himmels und der Zeit nur bedeuten, daß beide nicht entstanden und nicht auflösbar sind. Nirgendwo sonst in den antiken Kommentierungen zum *Timaios* scheint dieses Argument, das gegen eine zeitliche Auffassung der Kosmosentstehung spricht, so klar dargestellt zu sein. Es muß aber festgehalten werden, daß die Schlüssigkeit der Beweisführung auf der Annahme der Prämisse (a) beruht.

in Zeit entstehen. „Vor" der Zeit, wenn es überhaupt ein „vor" gab, kann nur etwas sein, das selbst nicht-zeitlich ist.

Versuchen wir, zur Entscheidung zu kommen, indem wir die Charakteristika der Kosmos- und Zeitentstehung, welche in den Sätzen (b)-(d) geliefert werden, sammeln und analysieren. Zuvor noch einige philologische Bemerkungen: Als Subjekt des ersten Satzes von (b) erscheint „die Zeit". Vom griechischen Text her könnte jedoch ebenso gut „der Kosmos" Subjekt sein. Es könnte sogar sein, daß trotz des Singulars im Prädikat „Kosmos" und „Chronos" Subjekte sind.

Im griechischen Text ist das Subjekt ausgelassen. Vor einer ganz ähnlichen Schwierigkeit stehen wir im zweiten Satz von (b). In der Übersetzung ist „Himmel" (was ja mit „Kosmos" gleichbedeutend ist) eingesetzt worden. Im Original steht nur der Artikel ὁ, der sich grammatisch auch auf Chronos beziehen kann. In diesem Fall scheint aber die vorgenommene Einsetzung ohne weiteres einleuchtend: sonst hieße es ja von der Zeit, daß sie „die ganze Zeit hindurch entstanden" usw. wäre, anscheinend ein logischer Unsinn.

Wenn die folgende Interpretation richtig ist, so wird sie als Nebenprodukt abwerfen, daß es ziemlich gleichgültig ist, welches Subjekt, ob „Kosmos" oder „Zeit" in den betreffenden Stellen einzusetzen ist; der von Platon gemeinte Sinn bleibt derselbe, und vielleicht hat Platon deshalb die Stellen offen gelassen.

Doch benutzen wir zunächst die vorgeschlagene Übersetzung. Ähnlich wie schon vorher [27] heißt es in (b), daß die Zeit etwas ist, das nach einem Modell (παράδειγμα) entstanden ist und nach Möglichkeit (κατὰ δύναμιν) diesem Modell gleichen soll. Das Modell selbst wird als διαιωνία φύσις bezeichnet. Die „ewige Natur" ist sicherlich mit dem „ewigen Lebewesen" von 37 d identisch. (b) enthält also nichts anderes als die Wiederaufnahme des Gedankens von 37 d, 3; ohne daß hier noch einmal das Wort „Bild" fällt, ist doch die Zeit zu verstehen als Bild des Modells „ewige Natur" oder „ewiges Sein".

Der Satz (c) bringt die Konklusion und zugleich einen neuen Gedanken, der als Frucht des sprachphilosophischen Passus über die Eide der Zeit und ihre sprachlichen Fassungen verstanden werden muß. Das Wort ἐστίν (ist) [28] und ὄν (seiend) wird gemäß

[27] Tim. 37 d, e.
[28] Hier wohl mit Akzent entgegen dem BURNETschen Text zu schreiben.

der Vorschrift aus 38 a von dem Paradeigma, der ewigen Natur, gebraucht; für den „Himmel" setzt Timaios kein „ist", sondern er charakterisiert ihn mit den Prädikaten „entstanden", „seiend" und „werdend" (γεγονώς, ὤν, ἐσόμενος). Der Anklang an die vorausgehende Erörterung über die Zeitmodi ist nicht zu überhören. Hält sich Timaios aber wirklich an seine eigene Vorschrift, wenn er vom Kosmos behauptet, daß er „seiend" ist?

Nun, man darf die drei Partizipien nicht isoliert von den beiden anderen Prädikaten sehen, die Timaios dem Kosmos zuspricht: (a) „bis ans Ende" (διὰ τέλους) und (b) „die ganze Zeit hindurch" (τὸν ἅπαντα χρόνον). (a) und (b) sind zusammenfassen: „fortwährend die ganze Zeit hindurch".[29]

Wenn Platon in dieser Weise betont, daß der Kosmos die ganze Zeit hindurch existiert, so will er mit den Partizipien „entstanden", „seiend", „werdend" die zeitliche Verfaßtheit des Kosmos ausdrücken: Der Kosmos hat die Strukturen (εἴδη) der Zeit. Kosmos ist, „solange" Zeit ist, und umgekehrt.

In einem philosophisch ungenauen Sinn kann man ihm neben dem Modus der Vergangenheit und der Zukunft auch den Modus des „ist" zusprechen, der die Gegenwart der Zeit umschreibt. Das Prädikat „seiend" kann bestenfalls als Ableitung des ewigen Seins gelten, das seinerseits immer ist und nie geworden oder zukünftig ist.

Um uns den verschieden genauen und ungenauen Gebrauch der gleichen Worte zu lehren, schrieb Platon den Abschnitt 38 a, b und hier wendet er selbst insofern seine Lehre an, als er die Zeitmodi so gebraucht, wie es die Umgangssprache tut; dabei muß sich der Leser bewußt sein, daß es im streng philosophischen Sinn falsch wäre, vom Kosmos als einem „seienden" zu sprechen.

Tatsächlich wird der Kosmos in unserer Passage so sehr der Zeit angeglichen, daß Timaios die Subjekte in den Sätzen wechseln kann: Im Blickpunkt steht nämlich die Einheit von Kosmos und Zeit, der zeitlich verfaßte Kosmos oder das Kosmos-Zeit-Ganze. Man könnte durchaus diesen Ausdruck in der Übersetzung an die entsprechenden Stellen setzen, wo Platon kein Subjekt ausdrücklich setzt: der Sinn würde nicht verändert.

---

[29] διὰ τέλους ist im Griechischen eine Redewendung, die Dauer ausdrückt, hier durchaus ohne die Konnotation der „Grenze" gebraucht; Platon muß sich ja der Wendungen der Sprache bedienen, die ihrerseits „von Haus auf" empirische Vorgänge, die natürlich irgendwann endigen, beschreibt und zum Inhalt hat.

Der Satz (d) bestätigt diese Überlegung. Der Gott läßt die Zeit entstehen, indem er die Sonne, den Mond und die Planeten entstehen läßt. Diese Teile des Kosmos dienen dazu, die „Zahlen der Zeit zu unterscheiden und zu bewachen"; das ist eine poetische Wendung für die Tatsache, daß erst durch die Umläufe dieser Gestirne Zeit „entsteht" und in Zahlen zu messen ist. Chronos ist also die durch die Sternumläufe hervorgebrachte und damit auch gemessene Zeit, die zur Struktur des Kosmos notwendig gehört, ja seine spezifische Grundbewegung ist, durch die er sich von dem Chaos unterscheidet.

Die entscheidende Frage bleibt noch: Wie ist die platonische Rede vom „Entstehen" der Zeit aufzufassen? Wie können wir allgemein den demiurgischen Formungsakt anders als zeitlich verstehen? [30] Um aus den vorgetragenen Aporien herauszukommen,

---

[30] An dieser Stelle sei die Lösung, die G. VLASTOS versucht hat, skizziert. (In seinen beiden Aufsätzen „The Disorderly Motion in the Timaeus" (1939) und — noch eingehender — „Creation in the Timaeus: Is it a Fiction"? (1964), jetzt abgedruckt in: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen.

VLASTOS vertritt eine Auffassung des Schöpfungsproblems im *Timaios*, die im Gegensatz zu den meisten modernen Kommentatoren auf ein wörtliches Verständnis tendiert.

Um bei der Annahme einer zeitlichen Schöpfung dem Widerspruch zu entgehen, daß ja nach 38 b6 die Zeit zusammen mit dem Himmel entsteht, daß also vor der Schöpfung nichts Zeitliches gewesen sein kann, konstruiert VLASTOS eine Lösung, die der Plutarchs ähnlich ist, aber viel ausführlicher formuliert ist. Er nimmt vor der Schöpfung eine „quasi-time", an, eine irreversible zeitliche Aufeinanderfolge (irreversible temporal succession), die solange dauert, bis mit der Schöpfung des Kosmos der „einförmige und meßbare Zeitfluß" einsetzte. Dem Einwand, daß nach Tim. 37 e4 das „war" und das „wird sein" als gewordene Eide der Zeit (χρόνος) bezeichnet werden und daher nicht von dem, was vor dem χρόνος war, ausgesagt werden können, begegnet VLASTOS mit dem etwas sophistisch klingenden Argument, daß Vergangenheit und Zukunft wohl von der Zeit (als χρόνος) ausgesagt werden, aber nicht unbedingt nur von dieser Zeit. In der Tat, nach seiner Konstruktion der irreversible temporal succession, die ein Merkmal des Chaos vor der Schöpfung des Kosmos darstellte, müßte Vergangenheit (τὸ ἦν) und Zukunft (τὸ ἔσται) in einem rohen Sinn die Irreversibilität dieser „zeitlichen Folge" konstituieren.

Die psychologisch gefärbten Bemerkungen, die seinem Argument folgen, können allerdings seine These nicht beweisen. S. 412 (*Allen*) schreibt VLASTOS: „Had Plato wanted to say also that past and future did not exist πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι he would have surely said so then, or brought them in thereafter under the same description. It is most unlikely that Plato would have wanted to slip in unobtrusively a thought so novel and so momentous as that the distinction between 'was' and 'shall be' did not apply to events anteceding the creation of our cosmos."

sei es gestattet, an dieser Stelle eine Anleihe bei der Kantischen Philosophie zu machen.

Dabei mag die Wendung „Bedingung der Möglichkeit" gebraucht werden, allerdings ohne das transzendentale Subjekt, auf das sie sich bezieht.

Der demiurgische Formungsakt und damit auch das Entstehen der Zeit sei verstanden als die *Bedingung der Möglichkeit von geordneten Prozessen.* Diese Prozesse sind physikalisch beschreibbar und machen in ihrer Gesamtheit das Leben des Kosmos aus. Der Akt selbst ist also die Genesis (das Entstehen), welche das reale Fundament ist von den „Entstehungen", die wir als zeitlich verfaßte kennen. Subjektiv auf den Demiurgen gewendet heißt sie Systasis: „das Zusammenstellen".

Sie ist im Gegensatz zur späteren christlichen Lehre keine creatio ex nihilo, sondern setzt Material voraus, das durch sie in den Zustand gebracht wird, der „Kosmos" heißt.

Diese Auffassung impliziert also, daß das Chaos [31] als das Material zu gelten hat, aus dem der Demiurg in einem überzeitlichen, *zeitbegründenden* Formungsakt den Kosmos machte. Daher muß das Chaos selbst unzeitlich verfaßt sein.

Wenn diese Interpretation richtig ist — und nur auf diese Weise lassen sich sowohl die logischen Paradoxien lösen, wie auch durch sie ermöglicht wird, die Aussagen des Textes so zu nehmen wie sie sind, ohne Zuflucht bei einem „Mythos" zu suchen — so dürfte man sich nicht scheuen, Platon als antiken Vorläufer moderner physikalischer Theorien zu sehen.

Daß die Zeit nicht als unabhängige Konstante gegenüber dem Raum und den vorhandenen Massen zu denken ist, wie es NEWTON tat, lehrt die Allgemeine Relativitätstheorie. Mit dem großen

---

Die These, daß Platon unterscheidbare zeitliche Strukturen für den Zustand des Chaos angenommen hätte, ist aber eine bloße Behauptung, die vom Text her keine Plausibilität erhält. Auf VLASTOS' weitere Ausführungen, auf seine sehr gründlichen Beobachtungen kann ich hier nicht weiter eingehen, da es im Rahmen dieser Arbeit genügt, ihn als Modellfall des mit der ganzen neueren Interpretationstradition brechenden und einen wirklich neuen Ansatz versuchenden Auslegers zu notieren. — Als Anregung für die folgende vorgeschlagene Lösung des Problems empfand der Verfasser: W. BEIERWALTES, *Über Ewigkeit und Zeit* S. 213 f. Anm. zu Plotin, Enneade III 7, 6, 52 sq.

[31] Zum Platonischen „Chaos", das nur aus Überlieferungsgründen so heißt, — Platon selbst spricht nur von bestimmten Zuständen der Chora, siehe das folgende Kapitel.

Unterschied einer in bildhafter Redeweise vorgebrachten, empirisch völlig ungesicherten Überzeugung und einer exakten, durch ausgeklügelte Experimente wohl heutzutage gesicherten physikalischen Theorie sind doch beides: die platonische Anschauung vom Kosmos-Zeit-Ganzen, in dem die Zeit zurückgeführt ist auf Bewegungen von bestimmten Teilen des Kosmos und das EINSTEIN'sche Raum-Zeit-Kontinuum, das die Zeit abhängig von Massen-Bewegungen macht, Beschreibungen, die sich im wesentlichen Punkte ähneln. Jedenfalls stehen beide im Gegensatz zu Theorien, die die Zeit und das Weltall als voneinander unabhängige Dimensionen auffassen, wie sie von NEWTON und KANT vertreten wurden.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit, die bestimmten wesentlichen Problemen des *Timaios* und der Timaios-Interpretation gewidmet ist, sollen jetzt einige Passagen übersprungen werden. Ihr Inhalt wird zum Teil in den folgenden Kapiteln behandelt.

Um das Verhältnis des Materials zur kosmischen Formung in der platonischen Sicht zu explizieren, sollen einige Abschnitte ab 48 e über den Raum und das Chaos und schließlich die Stellung der Elementardreiecke in der platonischen Konzeption der Materie behandelt werden.

KAPITEL IV

DER RAUM-BEGRIFF IM TIMAIOS

Als Einleitung zu der systematischen Untersuchung der Chora, des platonischen Raumes, sei die Stelle zitiert, wo Timaios die methodische Notwendigkeit zur Einführung eines dritten Genos artikuliert.

Tim. 48 e2 - 49 a6:

> Ferner, der Anfang über das All soll nun ausführlicher durchgenommen werden als vorher. Damals nämlich haben wir zwei Gattungen (εἴδη) durchgenommen,[1] jetzt aber müssen wir ein drittes anderes Genos aufzeigen.
>
> Denn die zwei (Gattungen) waren für das vorher Gesagte hinreichend, die eine als Gattung des Vorbildes (ὡς παραδείγματος εἶδος) aufgestellt, denkbar (νοητόν) und immer in gleicher Weise seiend, die zweite aber als Nachbildung des Vorbildes, die Entstehung hat und sichtbar ist (μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν). Ein drittes haben wir damals nicht durchgenommen, in der Überzeugung, die zwei würden genügen.
>
> Jetzt aber scheint der Gedankengang (λόγος) dazu zu zwingen, den Versuch zu machen, eine schwierige und undeutliche Gattung (εἶδος) mit Reden (λόγοις) aufzuzeigen. Was ist also anzunehmen, was für ein Vermögen (δύναμις) und was für ein Wesen (φύσις) soll sie (die dritte Gattung) haben?
>
> Wohl besonders folgendes: daß sie die Aufnehmende sei, gleichsam die Amme der ganzen Entstehung (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην).

Die Bedeutung dieser dritten Gattung wird im folgenden untersucht. Der Raum (die Chora) wird hier als drittes Prinzip eingeführt, um den Zusammenhang herzustellen zwischen Ideensphäre (dem ersten Prinzip) und dem ästhetischen Bereich (dem zweiten Prinzip). Die Notwendigkeit zur Aufstellung dieses Eidos (auch Genos genannt) wird formuliert, aber noch nicht begründet. Das geschieht erst in Tim. 52 c, wo vom Rahmen der Ideenlehre her eine ontologische Begründung des „Raumes" erscheint.

Zunächst sei dieser Gedankengang skizziert.

Die Genesis muß in etwas stattfinden, das 1. von ihr selbst verschieden ist und 2. von der Ideen-Modell-Sphäre, wovon her sie bestimmt ist, verschieden ist. Da bei Bildern die Bedingung, unter

[1] Tim. 27 d5 - 28 a4.

der sie entstanden sind (ἐφ' ᾧ γέγονεν 52 c2) nicht zu ihrer eigenen Natur gerechnet werden kann, da sie immer Erscheinungen sind *von etwas anderem als sie selbst* sind (ἑτέρου δὲ τινος φέρεται φαντάσματα), wird man zu der Folgerung gedrängt, daß die Genesis, die hier als Bewegung von Bildern gefaßt werden kann, ihrerseits in etwas, das weder Idee noch Bild ist, stattfinden muß, nämlich in der Chora.

Wenn man diesen Ansatz Platons zur Einführung des Raum-Prinzips als den ontologischen bezeichnen kann, so sei der andere Ansatz (der innerhalb des Timaios-Berichtes vorher steht) der sprachkritische genannt. Er steht in 49 c ff. Während die schwierige Passage 52 c in der Übersetzung wörtlich wiedergegeben und kommentiert werden soll (S. 27), sei der Abschnitt 49 c ff. in folgender Inhaltsanalyse wiedergegeben:

> Der ständige Kreislauf der Elemente ineinander und auseinander macht es unmöglich, mit Genauigkeit festzustellen: „das da" ist Feuer oder „dieses da" ist Wasser, da sich das so Angesprochene schon im nächsten Augenblick verändern kann.[2]
>
> Die beobachtbaren physikalischen Phänomene verdienen nach Platon nur die Bezeichnung „derartige, solche", d.h. man kann über sie nur Qualitätsaussagen machen, keine Wesensbestimmungen.
>
> Das aber, worin die einzelnen Phänomene in Erscheinung treten (φαντάζεται) und worin sie auch wieder verschwinden, kann allein mit dem Sicherheit beanspruchenden Prädikat „dieses da" versehen werden. Dies aber ist die Chora. Die Überzeugung von dem ständig wechselnden Fluß der Phänomene, der kein sicheres Erkennen und sprachliches Bezeichnen erlaubt, führt also in diesem Gedanken zu der Annahme eines Raumprinzips, in dem sich alle physikalischen Veränderungen vollziehen und welches selbst ein sicheres Prädikat verdient.[3]

Mit einer Analogie versucht Timaios den Gedankengang zu verdeutlichen: (50 a, b)

Wie mit einem Goldklumpen alle möglichen Figuren gebildet werden können, und es bei weitem sicherer ist und der Wahrheit näherkommt, bei der Frage, was dies sei, zu antworten: Gold und

---

[2] 49 e2 φεύγει γὰρ οὐχ' ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅσην μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις denn das was nicht standhält, flieht die Benennung „das hier, dieses da, dem hier" und jede Benennung, welche die Dinge als Beständig-Seiende aufzeigt.

[3] Dieser Gedanke steht in einem gewissen Widerspruch zu der später geäußerten Überzeugung Platons, das 3. Eidos sei dunkel, schwer zu erkennen, nur in einer Art „Bastard-Überlegung" zu erfassen. Siehe unten zu 52 b, c.

nicht etwa die einzelnen plastischen Figuren aufzuzählen, die sich ja verändern können und damit die Bezeichnung erschweren und relativieren, ebenso sei das Verhältnis bezüglich der „alle Körper aufnehmenden Physis" beschaffen.

Aus dieser Analogie darf man nicht zuviel herauslesen wollen, ebensowenig wie aus der wenig später folgenden von der Salbengrundlage. Die platonische Chora ist nämlich nicht als materielle Substanz gemeint, aus deren Stoff sozusagen alle physikalischen Dinge geformt sind, sondern mit dieser Analogie soll nur ausgesagt werden, daß das Verfahren, die in der Chora befindlichen Gestaltungen und Phänomene mit bestimmten Namen zu bezeichnen, einen viel geringeren Grad an Sicherheit beanspruchen kann als die Annahme eines solchen Raumprinzips selbst.

Ein wichtiger Textabschnitt, in dem das Raumprinzip und seine Beziehung zu den beiden anderen Prinzipien (Eide) beschrieben wird, ist Tim. 50 b5 - e1:

> Dasselbe Verhältnis (sc. wie bei dem Goldklumpen und dessen plastischen Formungen) gilt auch bezüglich der alle Körper aufnehmenden Physis. Man muß sie immer als dasselbe bezeichnen; denn sie geht überhaupt nicht aus ihrer Funktionsweise (δύναμις) heraus.
>
> Sie nimmt nämlich immer alles auf und hat nie und in keiner Weise eine Gestalt erlangt, die ähnlich ist irgendeinem, das in sie hineingeht. Als das, worin sich etwas ausprägen kann (ἐκμαγεῖον), ist es seiner Natur (φύσει) nach für alles da, bewegt und gestaltet von dem was hineingeht; [4] es erscheint aber durch jenes dauernd andersartig — das Hineingehende sind immer Nachbildungen des Seienden,[5] von ihm her auf eine bestimmte schwer faßliche und erstaunliche Weise ausgeformt (τυπωθέντα); darauf kommen wir wieder zurück.
>
> Für jetzt sollen drei Gattungen (Gene) durchdacht werden: (1) das Entstehende, (2) das, worin entsteht und (3), das woher das Entstehende als Ähnlich-Gemachtes hervorgeht.[6] Man kann nun auch das Aufnehmende (2) der Mutter vergleichen, das Wovon-her (3) dem Vater, die zwischen diesen befindliche Wesenheit (φύσις) (1) dem Sprößling.
>
> Man muß aber denken: wenn ein Ausgeprägtes (ἐκτύπωμα) entstehen soll, das ganz verschiedenartig und mannigfaltig anzusehen ist, so kann wohl das, in dem es seine Ausprägung erfährt,[7] nur dann gut vorbereitet sein (für die Ausprägung), wenn es selbst ungeformt ist von allen jenen Gestalten (Ideen), die es irgendwoher aufnehmen wird.[8]

---

[4] κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων.

[5] μιμήματα τῶν ὄντων.

[6] (1) τὸ μὲν γιγνόμενον, (2) τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, (3) τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.

[7] ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται.

[8] ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι πόθεν.

Zu Anfang wird die Identität des Raumprinzips mit sich selbst hervorgehoben, welches die Begründung ist für die größere Sicherheit der sprachlichen Bezeichnung gegenüber den entstehenden Phänomenen. Platon umschreibt diese Identität mit einer ähnlichen Formulierung, wie er sie im „Phaidros" zur Kennzeichnung des Wesens des Selbstbewegenden gebraucht:[9] Die Chora ist deshalb mit sich selbst identisch, weil sie nie aus ihrer Dynamis heraustritt. In der Übersetzung steht für Dynamis „Funktionsweise", womit gesagt sein soll, daß die Chora vor allem einen funktionalen Charakter hat. Platon sah sich sozusagen gezwungen, sie als Erklärungsgrund neben seinen beiden in der Ideenlehre der frühen und mittleren Dialoge[10] allein rangierenden Seinsmodi, den Ideen und den Abbildern, einzuführen, um den Vorgang der Ausprägung bestimmter Gestalten näher beschreiben zu können.

So läßt Platon ja auch den Timaios mit der Unterscheidung der beiden Bereiche beginnen (in 28 a) — als eingreifende gestaltende Kraft wird dazu zunächst der Demiurg eingeführt. Der nächste Schritt in die Richtung der Prinzipiendreiheit Ideen-Raum-Erscheinungen ist die Gegenüberstellung von Nus und Ananke (Tim. 48).

Der gestaltende Geist sieht sich einer ihm partiell entgegenwirkenden Kraft, der Ananke, gegenüber, die er „überreden" muß, um zu seinem Ziel zu gelangen.[11] Nach dieser mehr im Bildhaften

---

[9] Phaidr. 245 c7.

[10] Bis mindestens zur Politeia.

[11] Moderne Kommentatoren haben den Stellenwert dieser Passage (48) für den gesamten „Timaios" oft überschätzt, so z.B. CORNFORD, der seinen Kommentar fast ganz auf dieser Unterscheidung basieren läßt. (siehe vor allem S. 159-177) Er sieht in dem sich gegenseitig beeinflussenden Wirken dieser beiden Prinzipien Platons eigentliche Aussage über die Struktur des Kosmos und verstellt sich den Blick für den realen Charakter der Kosmologie und die wahre Stellung des Demiurgen. HAPP (S. 106 ff.) behauptet, daß die jetzige allgemeine Deutung der Ananke die sei, die Notwendigkeit als „kausalmechanischen Zwang" aufzufassen, womit er einen der neuzeitlichen Physik entlehnten Begriff — das wäre an sich nicht unbedingt falsch — aber Platon völlig fremden Begriff in das platonische Konzept bringt. Kausale Mechanismen implizieren Determination, die beschreibbar ist. Mit der Ananke aber führt Platon gerade ein der begrifflichen Beschreibung sich widersetzendes Element ein, welches in manchen physikalischen Prozessen und Phänomenen sich als der nicht weiter mit den Mitteln einer formalen Analyse darstellbare „Rest" an Phänomenalität erweist. Die Ananke wird von Platon ja auch als die Gattung der schweifenden (herumirrenden) Ursache (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας 48 a6, 7) bezeichnet. Wie diese Charakterisierung einer „schweifenden" d.h. doch wohl, einer nicht fixierbaren,

bleibenden Rede setzt Platon eine deutliche Zäsur, um mit einer neuen und größeren (μειζόνως 48 e) Grundlegung (Arche) eine tiefere Dimension des Diskurses über den Kosmos einzuleiten. Dazu war das Vorspiel der Abschnitt 48 a-e über die aus Nus und Ananke „gemischte" Entstehung des Kosmos. Die Art und Weise dieser Mischung, wobei die Vorherrschaft des Geistes deutlich wird, legt Timaios in den darauffolgenden Abschnitten dar — von denen die obige Übersetzung einen wichtigen herausgreift.

Die Chora fungiert als unbedingt notwendiger Begriff (platonisch: als Eidos oder Genos) für die möglichst genaue Beschreibung des Prozesses der Entstehung und der Beziehung der Entstehung (Genesis) zur Ideenwelt.

An dieser Stelle muß meiner Ansicht nach scharf unterschieden werden zwischen

(1) der Entstehung des Kosmos im ganzen als unzeitlichem realen Formungsakt des Demiurgen und
(2) dem Phänomen der Entstehung bzw. der mannigfachen Entstehungsprozesse innerhalb der physikalischen Phänomene.

(1) ist, wie schon einmal festgestellt, die Bedingung für die Möglichkeit von
(2) , jedenfalls in *dem* Sinne Bedingung, daß man (2), d.h. den Verlauf physikalischer Prozesse *im* Kosmos beobachten kann.

Ursache mit dem neuzeitlichen Begriff des Kausalmechanismus in eins gesetzt werden kann, ist mir unklar. Wenn Happ dann weiter schreibt: „Der Nous muß die ἀνάγκη überreden, weil er sie, die eine eigenständige Macht ist, weder ignorieren noch gegen ihren Willen zu etwas zwingen kann . . . " und weiter unten . . . „denn überredet werden kann nur derjenige, welcher trotz vieler Abweichungen mit dem Partner doch in einem gewissen Maß übereinstimmt . . . " so vollzieht er, vielleicht ohne es zu wollen, eine Quasi-Personifikation, die mir bei diesem platonischen Modell (denn mehr ist es nicht) einer Beziehung zweier völlig gegensätzlicher Kräfte nicht angebracht erscheint, zumal die Ananke dem Nus weit unterlegen ist und mehr gewisse Schranken im Betätigungsfeld des Nus ausmacht. Sie stellt dar, was früher und später als die regellose Bewegung beschrieben wird, welche für die Gestirnsphäre nach dem Eingreifen des Nus gar nicht mehr gilt und nur in einem gewissen, allerdings nicht aufhebbaren Maße für den irdischen Bereich. Auf keinen Fall kann man wie Happ davon sprechen, daß beides „zureichend aufeinander bezogen sein muß", wenn man damit eine Art Wechselwirkung meint: Die Ananke wirkt nie auf den Nus zurück, sondern ihre Spuren lassen sich nur in dem erkennen, was der Nus nicht erreicht, nämlich die völlige geistige Durchstrukturierung des physikalischen Bereichs. Eine ausführliche Behandlung des Ananke-Begriffes wird in dem Kapitel über die Ursachenlehre Platons gegeben.

> Ohne den Formungsakt, der von dem Demiurgen ausgeht, könnte man weder von einem Kosmos sprechen, noch von den gesetzmäßig verlaufenden Prozessen der Elementenumwandlungen, wofür ebenso der platonische Terminus „Genesis" steht.

Wenn Platon in dem hier behandelten Abschnitt und später von Genesis spricht, so meint er nicht die Kosmogonie als solche, sondern die dem Kosmos inhärente, einen Teil seines Lebens ausmachenden Prozesse des Wachstums und der Abnahme und allgemein der Übergänge der vier Elemente ineinander. Die Zäsur zwischen dem, was der Nus gefertigt hat (διὰ νοῦ δεδημιουργημένα) und dem, was auch mittels der Notwendigkeit entsteht, ist in 47 e3, 4 klar gezogen.

Doch zurück zum dritten Eidos, der Chora. Es wird als ἐκμαγεῖον, als „Ausprägungsstoff" beschrieben. Mit der Analogie von dem Goldklumpen deutete Platon diese Funktion an, mit einem weiteren von der Salbengrundlage, die selbst völlig geruchlos, also neutral sein muß, um möglichst viele verschiedene Duftstoffe aufnehmen zu können, veranschaulicht er diese Fähigkeit der Chora, alle möglichen ganz verschiedenen Formen in sich aufzunehmen. Der Raum hat selbst also keine Gestalt, sondern „wird bewegt und gestaltet von dem was hineingeht" und erscheint deshalb zu jedem Zeitmoment anders, da immer andere „Nachbildungen" des Seidenden in ihn eingehen und wieder hinaustreten. Dieser Gedanke scheint zunächst sehr dunkel, wird ja von Platon auch so bezeichnet: δύσφραστος 50 c6. Wie z.B. haben wir uns den Vorgang des Eingehens und des Ausgehens der Nachbildungen (μιμήματα) vorzustellen? Das Seiende bezeichnet klar den Ideenbereich. Das „Eingehen" und das „Hinausgehen" bezeichnen wahrscheinlich bildlich das Real-Werden bestimmter Qualitäten der Elemente bzw. das Verschwinden dieser Qualitäten. Das Nähere, was Platon sich aufhebt, dazu zu sagen, steht dann in dem Teil des Diskurses über die Elementardreiecke und -körper. Hier ist es für Platon wesentlich, festzuhalten, daß man um die Annahme eines Raumprinzips, in dem alle physikalischen Vorgänge sozusagen „passieren", d.h. entstehen und vergehen, nicht herumkommt.

Der Vergleich der Chora mit der Mutter, der Ideensphäre mit dem Vater, der durch die Genesis bestimmten physikalischen Welt mit dem Sprößling, ist in noch stärkerem Maße bildhafte Rede als

der unmittelbare Kontext, verdeutlicht aber das Gemeinte. Für die Chora hält Platon fest, daß sie selbst völlig ungeformt ist, in ihrer Natur also in keiner Weise von irgendwelchen Eide a priori bestimmt. A priori bedeutet hier nichts weiter als die Abstraktion von einem beliebigen Kosmos-Zeit-Punkt (wo die Chora natürlich von vielen Gestalten erfüllt sein wird).

Seit den antiken Kommentatoren bis zu den letzten Untersuchungen über die platonische Chora wird der Vergleich zur aristotelischen „ersten Materie" (πρώτη ὕλη) gezogen und entweder die Vereinbarkeit beider Konzeptionen oder die Unvereinbarkeit oder eine partielle Übereinstimmung festgestellt. D. J. SCHULZ [12] hat eine Liste der Gemeinsamkeiten aufgestellt, die hier nicht wiederholt zu werden braucht; zumal es in dieser Arbeit mehr auf die Besonderheit des platonischen Ansatzes gegenüber dem des Aristoteles ankommt. Wie SCHULZ richtig bemerkt,[13] kann man bei Platon nicht sprechen von einer Unterscheidung zwischen Raum und Materie, wie sie Aristoteles aufstellt, und wie sie, zwar mit großen Abwandlungen, aber gleichbleibend in der strengen Unterscheidung zweier unabhängiger Größen bis zur Überwindung des NEWTONschen Weltbildes fortbesteht.

Man darf bei Platon auch nicht von einem Raum-Materie-Prinzip sprechen, wie es bei modernen Kommentatoren zu finden ist, die anscheinend so die Vermischung beider aristotelischer Begriffe in einem platonischen ausdrücken wollen, sondern der platonische Ansatz ist in sich selbst zu betrachten und von späteren Vorstellungen in der Darstellung nach Möglichkeit freizuhalten. Eine hermeneutische Schwierigkeit liegt allerdings bei dieser Forderung darin, daß man in dem Maße, wie es einem möglich ist, zum platonischen Gedanken vorzustoßen, zugleich sich die historische Bedingtheit der eigenen Begriffe klarmachen muß. In solcher „Horizontverschmelzung" [14] des eigenen Bewußtseins mit dem jeweils fremden kann man hoffen, bis zu dem Punkt zu gelangen, wo das aristotelische Denken eingesetzt hat, und sich klarzumachen, daß dies ein Punkt was, der tatsächlich eine geistesgeschichtliche Entscheidung implizierte, die dann zugunsten des Aristoteles und gegen Platon fiel. Jedoch ist dieser Entwicklung nicht nur Aristo-

---

[12] SCHULZ S. 56.
[13] S. 55.
[14] Wie H. G. GADAMER diesen Vorgang nennt (*Wahrheit und Methode*, S. 286 ff.).

teles die Verantwortung zu geben, sondern in gleichem Maße natürlich auch den griechischen Atomisten, die ja als erste den leeren Raum und die in ihm herumfliegenden letzten Materialteilchen konstruierten. Wie Platon dieses atomistische Konzept modifiziert, darauf wird noch kurz einzugehen sein.[15]

51 a8 - b2 fällt eine Äußerung, die zunächst vorläufig den Zusammenhang des 3. Eidos mit dem Ideenbereich kennzeichnen soll. Das 3. Eidos ist „unsichtbar, formlos, alles aufnehmend auf eine äußerst schwierige Weise (ἀπορώτατα) irgendwie am Denkbereich (νοητόν) teilnehmend und sehr schwer zu fassen (δυσαλωτότατον)."

Platon insistiert also auf der Verbindung seines Raumprinzips zum Ideenbereich, deutet aber schon sprachlich die Dunkelheit dieses Sachverhaltes an und das sich einer klaren Definition Widersetzende.

Im nächsten Abschnitt geht Timaios auf die Ideen-Annahme allgemein ein. Er erwägt die Alternative, ob es überhaupt Ideen gibt oder nicht, ein Verfahren, das nach der Ideenkritik des *Parmenides*[16] zwar verständlich ist, aber an dieser Stelle im *Timaios* doch erst einmal Befremden erregt, da im Vorhergehenden ohne Anflug einer Kritik vom Bereich der Ideen als νοητός κόσμος gesprochen wurde. In Wirklichkeit will Platon auch die Richtigkeit der Annahme von Ideen nicht ernsthaft in Frage stellen, sondern vielmehr ihr sicherstes Kriterium ausfindig machen. Die Frage nach der Möglichkeit solcher Ideen wie der des Feuers, wie sie hier als Beispiel auftaucht, ist zudem deshalb berechtigt und steht in organischem Zusammenhang mit der Diskussion um die Natur des dritten Prinzips, da das sichtbare „phänomenale" Feuer als „feuriger Teil" (πεπυρωμένον μέρος) der Chora gedeutet wird — ebenso das Wasser als wässriger Teil etc.

An dieser Stelle nun hält Platon es für richtig, seinen Sprachgebrauch zu legitimieren. Ohne auf Details und weitere Erörterung des Problems einzugehen, was nach Platons Meinung die Rede zu lang machen würde, spricht er von der Möglichkeit, daß man, d.h. also er selbst und seine Schule, „umsonst" (μάτην) denkbare Ideen von dem, was man sehen und wahrnehmen kann, angenommen haben könnte, da diese doch nur im Logos und durch den Logos existieren könnten (Logos hier: ausgesprochene oder gedachte Rede).

[15] Gut über dieses Verhältnis SCHULZ S. 123 ff.
[16] *Parmenides* 129-135.

Als Kriterium der Richtigkeit oder Falschheit der Ideen-Annahme „setzt" Platon seinen „Stimmstein folgendermaßen": [17]

Wenn sich die wahre Meinung (δόξα ἀληθής) von der erkennenden Vernunft (νοῦς) nicht unterscheidet, dann ist auch das mittels körperlicher Organe Wahrgenommene als das Sicherste zu setzen. Da aber (a) die wahre Meinung und (b) die Vernunft in Wirklichkeit zwei sind — hier rekurriert Platon auf seine ontologisch-erkenntnis-theoretische Anfangsunterscheidung in 28 a — da weiter (a) durch Überredung (πειθώ) uns zuteil wird, (b) jedoch durch Belehrung (διδαχή), da ferner (a) „unvernünftig" ist (ἄλογος), (b) jedoch immer mit dem wahren Logos verbunden, da das eine, die wahre Meinung, durch Überredung verändert werden kann (μεταπειστός), während das andere, die Vernunft, unbewegbar in bezug auf Überregung ist (ἀκίνητον πειθοῖ), so muß man zugeben, daß der Nus im Gegensatz zur wahren Meinung nicht von allen Menschen erfaßt werden kann, in seinem ganzen Umfang nur von den Göttern, dem menschlichen Geschlecht nur zu einem geringen Teil.

Hat Platon durch diese Ausführungen seine Ideen-Annahme „bewiesen"? Hat er nicht vielmehr das, was in seinen früheren Dialogen aus der Annahme der Ideen als selbständiges Wesenheiten folgte, nämlich die Verursachung unserer Erkenntnisfähigkeit, hier nun auf einmal als Kriterien für die Richtigkeit der Ideen-Annahme benutzt? So mag es einem oberflächlichen Blick erscheinen. Jedoch muß man sich klarmachen, daß Platon die Ideen nicht „beweisen" will, sondern plausibel machen durch den Kunstgriff der Verschiebung der ontologischen Frage auf die Ebene einer erkenntnistheoretischen Frage. Wenn er dann scharf unterscheidet zwischen wahrer Meinung oder Vermutung, die auf den Sinneseindrücken basiert und dem Denken (Nus), das seinerseits nicht „überredet" werden kann, weil es so konstituiert ist, daß seine Inhalte in unauflöslichen Relationen zueinander stehen, so ist diese Unterscheidung natürlich ein Postulat, jedoch, wie man Platon wohl zugeben muß, ein vernünftiges Postulat. Denn ohne die Annahme eines in dieser Weise funktionierenden Denkens wäre alle menschliche Erkenntnis von einer grundsätzlichen Beliebigkeit und Veränderbarkeit geprägt, die einen strengen Aufbau einer

[17] . . . ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον. Mit dieser Wendung aus der forensischen Sphäre deutet Platon sozusagen ein Gerichtsverfahren über die Ideen an, vor dem Richterstuhl der menschlichen Vernunft, darf man wohl vermuten.

methodisch fortschreitenden Wissenschaft unmöglich machen würde. Diesem Postulat kann man auch nicht entgegenhalten, daß naturwissenschaftliche Theorien beispielsweise grundsätzlich revidiert und verändert, ja umgestürzt werden können, sobald eine neue und meistens umfassendere theoretische Deutung bestimmter experimenteller Daten auftauche.

Dem würde sogar die platonische Auffassung von der grundsätzlichen Unsicherheit in der Erkenntnis physikalischer Phänomene entsprechen. Gemeint ist mit Platons Postulat der Unterscheidung von Denken und wahrer Meinung etwas viel Grundsätzlicheres: nämlich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von irgendwelchen logisch konstruierten Systemen überhaupt, eine Möglichkeit, die in der Geschichte der Philosophie nur von einem radikalen Skeptizismus und Agnostizismus verneint wurde.

Die folgende zentrale Passage soll wiederum ganz behandelt werden, da sie nicht nur wesentliche Aussagen über das anstehende Problem des dritten Eidos enthält, sondern auch eine der wichtigsten Stellen für die späte Ideenlehre Platons ist.

Tim. 52 a1 - d1:

Da sich dies so verhält, muß man (über folgendes) einer Meinung sein:

(I) Das eine, welches ein identisches Eidos hat, ist unentstanden und unvergänglich; es läßt in sich nichts anderes von woanders herein noch geht es selbst in ein anderes hinein; es ist unsichtbar und auch sonst nicht sinnlich wahrzunehmen (ἀναίσθητον): es ist das, welches das Denken erlangt hat zu betrachten.

(II) Das was jenem gleichnamig und ähnlich ist, ist das Zweite; es ist sinnlich wahrnehmbar, entstanden, immer umhergetragen (πεφορημένον), in einem bestimmten Ort entstehend und wieder von dort vergehend, durch Vermutung verbunden mit Wahrnehmung zu erfassen (δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν).

(III) Die Dritte Gattung (γένος) aber ist die immerseiende des Raumes

(1) sie nimmt keine Vernichtung an, sie bietet allem, was Entstehung hat, einen Platz (ἕδρα), ist selbst jedoch zu erfassen [18] nur mit Hilfe einer gewissen Bastard-Überlegung,[19] ohne wahrnehmbar zu sein (αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ); sie ist kaum in zuverlässiger

---

[18] ἁπτόν ist schwer wiederzugeben; es bezeichnet an sich das Objekt des Tastsinnes, hier wohl das Annähernde des Begreifens.

[19] Der Ausdruck λογισμός τις νόθος ist auch im Griechischen ganz ungebräuchlich. Platon will damit, wie die Interpretation zeigen wird, anscheinend den zweifelhaften Status des Erkenntnisvorganges umschreiben, der die Chora zum Objekt hat. Die Sicherheit der Ideenerkenntnis muß dem Gedanken, der die Notwendigkeit der Chora postuliert, jedenfalls abgesprochen werden.

Weise anzunehmen (μόγις πιστόν); auf sie blicken wir wie im Traum und sagen, es sei notwendig, daß alles Seiende in einem bestimmten Ort (τόπος) sei und einen bestimmten Raum einnehme, und daß das, was weder auf der Erde noch im Bereich des Himmels ist, selbst nichts sei.

(2) Diese Überlegungen und anderes dem Verwandtes auch in bezug auf die Physis, die in schlaflosem und wahrem Zustand existiert, können wir wegen dieses Träumens nicht in wachem Zustand durchdenken und die Wahrheit sagen:
einem Bilde, bei dem doch noch nicht einmal die Bedingung, aufgrund deren es entstanden ist, ihm (dem Bilde) zugehört,[20] — sondern als Erscheinung eines anderen wird es immer getragen, — einem Bilde kommt es daher zu, in einem bestimmten Anderen zu entstehen; es (das Bild) hält sich entweder irgendwie an das Sein (οὐσίας ἁμωσγέπως ἀντεχομένη) oder ist selbst überhaupt nichts.

(III) Als Beistand für das Wirklich-Seiende (ὄντως ὄν) tritt aber der durch
(3) und durch genaue und wahre Logos auf (ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος): daß, solange ein bestimmtes einmal dieses ist und wieder ein anderes, keines von beiden irgendwann im jeweils Anderen entstehen kann und zugleich dasselbe Eine und zwei werden.[21]

In (I) wird die Ideensphäre gekennzeichnet. Platon geht aus von einem für sie repräsentativen Eidos. Er betont die Identität dieses Eidos. Aus der Redeweise, „das Eine,[22] welches das Eidos in identischer Weise hat" (ἓν . . . τὸ κατὰ ταὐτὸν εἶδος ἔχον) könnte man schließen, daß Platon sich hier statt der philosophischen Termini Eidos oder Idea noch eher der umgangssprachlichen Bedeutung: Eidos = Gestalt, Aussehen bedient (— sonst würde er schreiben: das Eine ist das Eidos —), um durch die entsprechenden Prädikate, die dieses Eidos charakterisieren sollen, erst das Eidos im philosophischen Sinne der Ideenlehre zu konstituieren. Bezeichnend ist, daß außer der positiven Zuordnung dieses Einen (des Eidos der Ideenlehre) in den Objektbereich des Denkens — eine Beziehung, die Platon ja schon kurz vorher als Kriterium der Ideen-Annahme benutzte — nur negative [23] Prädikate gebraucht werden, um seinen Status zu umreißen.

---

[20] Hier folge ich der Übersetzung und Auffassung CORNFORDS (Comm. S. 192 u. S. 370).

[21] ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτε γενόμενον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον.

[22] Wenn das „Eine" hier groß geschrieben wird, so nicht, um an das plotinische Ἕν anklingen zu lassen, sondern nur, um den selbständigen Status dieses Einen als Genos zu kennzeichnen. Wegen des Prinzip-Charakters erscheint auch das 2. bzw. 3. Genos mit großen Anfangsbuchstaben: das Zweite . . .

[23] Vgl. Symp. 211 a, b. Auch dort verwendet Platon zur Kennzeichnung der Idee des Schönen negativ-abgrenzende Ausdrücke.

Vergleicht man diese Prädikate mit denen, die für das Zweite und Dritte Genos anschließend gebraucht werden, so sieht man, daß es zum Teil genau dieselben Prädikate sind, die dem Eidos, dem 1. Genos, abgesprochen werden und den anderen beiden zugesprochen: das bedeutet erkenntnistheoretisch: das Eidos wird im Denken so gedacht, daß man von empirischen Eigenschaften völlig abstrahieren muß. Andererseits gilt, *zumindest für den menschlichen Erkenntnisprozeß*, der das Eidos zum Objekt hat: das Eidos ist anscheinend nur über den Weg vom 2. und 3. Genos aus erkennbar, insofern man zuerst einmal die Prädikate gewonnen haben muß, die man dann dem Eidos abspricht. Diese Folgerung ist im Text zwar nicht explizit enthalten, sei hier aber mit aller Vorsicht ausgesprochen. Wie die nächsten Abschnitte (II) und (III) zeigen, wird (II), der Bereich des Sinnlich-Wahrnehmbaren, und (III), der Raum, jedoch auch nur mit Begriffen beschrieben, die ihrerseits (I), das Eidos voraussetzen.[24]

Damit gelangt man zu der Auffassung, daß (I), (II) und (III) sich gegenseitig erklären sollen. Sie stellen ein Geflecht von Beziehungen dar, welches nicht nach aristotelischer oder moderner formal-logischer Methode in Voraussetzungen und Folgerungen klar einteilbar ist.

Von dem Eidos wird ausgesagt, daß es keinem Entstehungsprozeß oder Vergehensprozeß unterliegt; das bedeutet bezüglich (II): [24] Dem Eidos fehlt das Hauptmerkmal von (II). Ferner läßt es nichts in sich hinein: das bedeutet die Negation des Hauptmerkmals von (III), noch geht es selbst in etwas anderes hinein: das bedeutet, es ist auch nicht von (III), dem Raum, in irgendeiner Weise abhängig.

(II) beschreibt den Bereich des Sinnlich-Wahrnehmbaren; wiederum ist ein Element repräsentativ herausgegriffen. Es steht zu (I) in der Beziehung der Homonymität, d.h. es bezieht seinen Namen von dem entsprechenden Eidos (z.B. das sinnlich-wahrnehmbare flackernde Feuer von der Idee des Feuers) und der Ähnlichkeit zu ihm. Dieser sein Bild-Charakter wird in (III) (2) weiter ausgeführt.

---

[24] (I), (II) und (III) stehen hier nicht nur für die so bezeichneten Abschnitte, sondern auch für die drei in ihnen beschriebenen Gene, Seinsklassen, Seinsmodi oder wie immer man sagen will. Für den größeren Abschnitt (III) muß angemerkt werden, daß in (III) (2) und (III) (3) auch die beiden anderen Gene weiter erklärt werden.

Die sorgfältige Unterscheidung Platons der nächsten Prädikate dieses Genos (II) und ihre Reihenfolge ist sehr bezeichnend. Nach dem Prädikat „sinnlich-wahrnehmbar" erscheint „entstanden" (bzw. nach anderer Lesart — „hervorgebracht"),[25] darauf: „immer umhergetragen" und darauf erst das Prädikat, das man schon am Anfang vermutete: „entstehend" (γιγνόμενον) und „vergehend", und zwar: „in einem bestimmten Ort entstehend und wieder von dort vergehend"; schließlich wird die erkenntnistheoretische Seite gekennzeichnet: „durch Vermutung verbunden mit Wahrnehmung zu erfassen."

Wichtig und bestätigend für die hier vorgetragene Auffassung bezüglich des platonischen Genesis-Begriffes ist die klare Unterscheidung Platons [26] zwischen

(a) dem Prädikat „entstanden" (bzw. „hervorgebracht"), das für den Bereich der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung ihr Entstandensein bezeichnet in dem Sinne einer ontologischen Abhängigkeit, welche ihrerseits aufgrund eines außer der Zeit sich vollziehenden Aktes des Demiurgen konstituiert ist

und (b) dem Prädikat „entstehend" (bzw. „vergehend") „in einem bestimmten Ort", welches die in der Zeit verlaufende Prozeßhaftigkeit der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung bezeichnet und dazu — das ist an dieser Stelle neu — ihr Gebundensein an einen bestimmten Ort, d.h. ihre notwendige Verbindung mit dem 3. Genos, dem Raum.

Zwischen (a) und (b) steht das Prädikat „immer umhergetragen", welches sowohl den dauernden Bewegungszustand von (II) kennzeichnet (so die Deutung CORNFORDS) wie auch seine Abhängigkeit von einem Träger. Damit wäre wiederum auf (III) hingewiesen.

(III) ist der schwierigste und dunkelste Abschnitt, der schon zu mancherlei Interpretationen Anlaß bot.[27] Zunächst werden für die Dritte Gattung Prädikate gebraucht, die auch für die Erste Gattung

---

[25] Die philologische Streitfrage, ob γενητόν (von γίγνομαι) oder γεννητόν (von γεννάω: erzeugen, hervorbringen) zu lesen sei, läßt sich nach der Bezeugung der Codd. hier vielleicht klarer — nämlich zugunsten γεννητόν — entscheiden als an der Stelle 28 b1 und c2; jedoch ändert sich nichts am Sinn, ob man „geworden" oder „hervorgebracht" liest.

[26] So auch schon in 28 a, b.

[27] Siehe bei CORNFORD, S. 370; CHERNISS in *Melanges Auguste Diès* 49-60.

gelten: die Chora ist immer-seiend und nicht der Vernichtung unterworfen. — Allem, was Entstehung hat, also dem ganzen Bereich (II), bietet sie „Platz"; das korrespondiert dem oben unter (b) Ausgesagten „entstehend in einem bestimmten Ort".

Die tiefere Begründung für die logische Notwendigkeit dieser Funktion wird jedoch erst in (III) 2 und vor allem in (III) 3 gegeben.

Was den Grad ihrer Erkennbarkeit angeht, so scheint die Chora eine Art Mittelstellung zwischen Sinnesdingen und Ideen einzunehmen. Sie ist nicht wahrnehmbar und damit prinzipiell den Schwankungen der Phänomene in der sichtbaren Welt entzogen, welche ja nur Objekte der Vermutung, nicht der Erkenntnis sind. Andererseits spricht Platon in derartigen Ausdrücken („Bastard-Überlegung", „im Traum erblicken") von dem Grade ihrer Erkennbarkeit, daß man zu folgern geneigt ist, sie erreiche nicht nur keineswegs die Deutlichkeit der Ideenerkenntnis, sondern habe kaum mehr als hypothetischen Charakter.

Allein, bei genauer Untersuchung der folgenden, die Chora charakterisierenden, Sätze und Berücksichtigung der Tatsache, daß Platon ihr die Stellung eines Dritten Genos zuweist, ist man gezwungen, von der für heutige Naturphilosophie naheliegenden Vorstellung eines hypothetischen Modells Abschied zu nehmen.

Das Traumhafte und „Bastard"-mäßige der Überlegungen, die zur Annahme dieses 3. Eidos führen, kann nur in dem „Mangel" liegen, dieses Genos nicht inhaltlich bestimmt — d.h. aber, durch andere Eide bestimmt — fassen zu können.

Mit „Mangel" ist nicht gemeint, daß es auch anders hätte sein können, sondern das „Mangelhafte" an Deutlichkeit der Erkenntnis liegt in seiner Natur: daß es das schlechthin B e s t i m m b a r e [28] ist und an und für sich durch keine Ideen bestimmt.

In (III) 2 wird trotz des Zugeständnisses, daß wir Menschen uns wegen unseres „Träumens" nicht in „wachem" Zustand, d.h. dem

---

[28] Analogien zur aristotelischen πρώτη ὕλη, die sich zwar aufdrängen, seien zurückgewiesen, da das ganze aristotelische Konzept, in dessen Rahmen Begriffe wie δύναμις - ἐνέργεια, ὕλη - εἶδος stehen, vom platonischen weiter entfernt ist, als man oft annimmt. Zudem liegt diese Arbeit größten Wert darauf, gewisse Züge der spezifisch platonischen Naturphilosophie herauszuarbeiten, ohne auf die aristotelischen Umformungen eingehen zu können. Die Aufgabe bliebe bestehen, nach einer umfassenden Bestandsaufnahme beider naturphilosophischer Konzepte einen Vergleich in Richtung auf die Wirkung auf unsere naturphilosophischen Vorstellungen zu versuchen.

Zustand der klar und logisch formulierten Erkenntnis, die wahre Natur (Physis) im Denken bestimmen könnten, die Wahrheit der folgenden Sätze behauptet, ein Verfahren, das sich nur erklären läßt durch die platonische Unterscheidung der meisten Menschen von den wenigen, von dem Gott besonders Begünstigten,[29] zu denen sich Timaios offensichtlich zählt.

Die behauptete Wahrheit ist selbst in einem sehr komplizierten und dabei die Gedanken äußerst komprimierenden Satz dargestellt. Thematisiert ist die Relation Bild — Modell — Raum.

Im Wesen des Bildes liegt es, daß die Bedingung seines Entstehens nicht in ihm selbst, sondern in einem Andern, nämlich dem Modell, der Idee, liegt, nach der es ausgeformt erscheint — erscheint wo? Wiederum in einem Andern, nämlich dem entsprechenden Raumteil.

Die zuletzt aufgestellte Alternative: das Bild hält sich irgendwie an das Sein oder ist selbst überhaupt nichts, besagt, daß das „Sein" des Bildes nicht aus ihm selbst, sondern nur aus der entsprechenden Idee abgeleitet werden kann; sobald man jedoch — gedanklich — das Bild an und für sich betrachtet, d.h. aus seiner Relation zur Idee gedanklich trennt, kann man ihm überhaupt kein Seinsmoment mehr zusprechen.

(III) 3 formuliert die tiefere Notwendigkeit, die zur Annahme des 3. Eidos führt:

Etwas, das zu verschiedenen Zeiten oder unter verschiedenen Aspekten als zweierlei angesehen werden muß, kann keineswegs im jeweils Anderen entstehen und damit zugleich Eines und zwei werden. Diesen Satz, für dessen These Timaios höchste Genauigkeit beansprucht, kann man als das platonische Prinzip der empirischen Nicht-Identität ansehen. In leichter Formalisierung kann man ihn folgendermaßen erläutern:

Der Komplex (AB) sei ein sinnlich wahrnehmbares Phänomen. Seine beiden Elemente seien A und B. Unter dem Aspekt (a) soll dieser Komplex (AB) wie A erscheinen, d.h. die Beobachtungssituation ist so beschaffen, daß das eine Element des Komplexes das andere so überwiegt, daß nur es selbst sichtbar ist und den ganzen Komplex für die Beobachtung repräsentiert.

---

[29] Vgl. 7. Brief, 343 e, ff.: Nur der geistig „Wohlgestaltete" (εὖ πεφυκώς) vermag mit Hilfe eines ebensolchen Lehrers die wahre philosophische Lehre zu begreifen.

Das Entsprechende soll sich unter dem Aspekt (b) ereignen: Der ganze Komplex (AB) erscheint dann wie B.

Nun behauptet der platonische Logos (= Satz), daß bei dieser Lage der Phänomene weder A *in* B entstehen kann noch umgekehrt, denn das hieße in unserem Beispiel, man würfe die Einheit des Komplexes (AB) mit der Einheit seiner beiden Komponenten zusammen. A ist *eines* und kann nicht *in* B werden und damit zugleich zwei werden.

Es bleibt also nur übrig, ein Drittes anzunehmen, C, *in* dem die Vorgänge der Verwandlung des Komplexes (AB) für die Beobachtung stattfindet.

Das positive Resultat dieser Überlegungen ist also die Notwendigkeit der Annahme eines Raumprinzips.

Im Folgenden sollen weitere Züge der platonischen Theorie des Raumes und der Materie deutlich gemacht werden. Dabei soll die Methode, einzelne wichtige und relativ in sich geschlossene Partien des *Timaios* in der Übersetzung vorzustellen und zu kommentieren, aufgegeben werden zugunsten einer mehr systematischen Darstellung, die sich aus drei Fragen (oder besser Fragenzusammenhängen) ergeben mag. Der Grund für dieses weniger streng am Text orientierte Vorgehen liegt darin, daß kleinere relativ in sich geschlossene Abschnitte nicht mehr im platonischen Text auftauchen, sondern einer breiteren, detaillierteren und zugleich — zumindest an einigen Stellen mehr gleichnishaften (im Sinne des εἰκὼς μῦθος) Darstellung Platz machen.

Die drei Fragen — kennzeichnend für drei wesentliche und relativ voneinander unabhängige Probleme — sind folgende:

(1) Wie ist die Bewegungsweise der Chora zu charakterisieren? Hat sie auch Selbstbewegung?
(2) Was bedeutet die Rede „bevor der Himmel entstand" (Tim. 52 d4)? Wie ist die Priorität der drei Gattungen, der Chora, des Seienden und der Genesis zu verstehen? Etwa als ontologisches Stufenschema? Derart, daß man bei Analyse des jetzigen Kosmos auf letzte bzw. erste Stufen stößt, die das Ganze tragen — oder ist diese Priorität als reales Vorher — Sein aufzufassen, in dem Sinne, daß bestimmte Zustände der Chora erst zum Kosmos führten?
(3) Was erreicht Platon mit seiner Auffassung von der bewegten

Inhomogenität des Raumes, in dem sich schon „Spuren" [30] der Elemente, die den Kosmos bestimmen, finden?

Zu (1): Zunächst scheint es, daß sich die Chora ganz passiv verhielte. Sie „empfängt" die „Formen" der Luft, des Wassers usw. und „erleidet" [31] die Wirkungen (πάθη), welche mit der Eigenart der Elemente verbunden sind. Daraus leitet Platon ihre Inhomogenität ab, die er mit dem Ausdruck οὐδὲν ... ἰσορροπεῖν umschreibt, was man deutsch etwa mit dem Ausdruck „in keiner Weise im Gleichgewicht sein" wiedergeben kann. Damit soll deutlich gemacht werden, daß die Chora selbst keine „Neigung" bzw. Kraft, die eine Neigung bewirkt oder in eine Richtung tendiert,[32] besitzt, sondern daß sie von den ungleichartigsten und widerstrebendsten Kräften und Strukturen erfüllt ist. Die Chora wird infolge dieser Kräfte ganz unregelmäßig „belastet" und gerät daher in schwankende, schüttelnde Bewegung.[33] Ihrerseits nun teilt sie als Reaktion ebenso den in sie eingehenden Elementen eine Schüttelbewegung mit.[34]

Im folgenden wird diese quasi-aktive Funktion der Chora näher ausgeführt. Wie bei Geräten, die der damalige Grieche zum Worfeln, also zur Trennung von Getreidekörnern und Spreu benutzt,[35] so dient auch die platonische Chora mittels ihrer Schüttelbewegungen dazu, daß sich Leichtes und Schweres an verschiedenen Stellen der Chora sammelt — eine Vorstufe der aristotelischen Lehre vom natürlichen Ort der Elemente. Die vier Elemente, jetzt die vier Gene genannt, gelangen auf diese Weise, durch den Seismos, die Schüttelung oder Erschütterung, wodurch die Chora auf ihre ursprünglich ganz verstreut liegenden Partikel wirkt,[36] indem eine natürliche Anziehungskraft ähnlicher Partikel auf ähnliche wirkt, zu ihren verschiedenen Örtern innerhalb der Chora.

Dies alles geschieht — und damit berühren wir den Gegenstand der 2. Frage — „bevor das All geordnet aus ihnen entstand"

[30] ἴχνη 53 b2.
[31] πάσχουσα 52 e1.
[32] Mit ῥοπή wird im Griechischen das Sich-Neigen der Waagschale bezeichnet.
[33] ταλαντουμένην σείεσθαι ... 52 e3, 4.
[34] κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα (sc. μορφὰς γῆς καὶ ἀέρος κτλ.) σείειν.
[35] Eines davon ist bei CORNFORD, S. 201 abgebildet.
[36] ... σεισμὸν παρέχοντος ... 53 a4.

(52 a7). Ähnlich heißt es 53 b4, 5"... das, was damals sich in einem derartigen Zustand befand, durchgliederte er (der Gott) zuerst nach Formen und Zahlen.[37]

Nimmt man noch die Stelle am Anfang des „Chaos-Kapitels" 52 d3, 4 hinzu, wo geradezu mit programmatischer Bestimmtheit [38] behauptet wird, daß die drei Gene — hier mit

a) Seiendem (ὄν)
b) Raum (χώρα)
c) Entstehung (γένεσις)

bezeichnet — entstanden waren, *bevor auch der Himmel entstand*, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Platon auf dieses „bevor" großen Wert legte.

Eine Interpretation, die diesen chaotischen Zustand als zeitlich früher ansieht als den Kosmos, scheidet wegen des schon mehrfach erwähnten Widerspruches aus, der durch die These von Tim. 38 b6 entsteht, welche das Zugleich-Entstehen von Kosmos und Zeit behauptet. Eine — zumindest meßbare „Zeit" im Sinne des griechischen χρόνος kann es also nicht „vor" dem Entstehen des Kosmos gegeben haben. Bezüglich der verschiedenen Möglichkeiten, das Verhältnis von Chaos und Kosmos ontologisch zu fassen und damit das Wörtchen „bevor" und den Begriff der Genesis der „zeitlichen" Struktur gänzlich zu berauben, mag auf die Einleitungskapitel verwiesen sein. Als moderner Vertreter der Interpretation, die in den drei angeführten Formulierungen Platons nur eine façon de parler für den ontologischen Unterschied zwischen einem chaotischen Element [39] und der eigentlich kosmischen Struktur des Weltganzen sieht, wobei beides immer miteinander existiert habe, sei hier wegen der Prägnanz der Formulierung TAYLOR angeführt (die Hervorhebungen stammen von mir). TAYLOR, S. 351/2: „When Timaeus says that ὄν and γένεσις and χώρα were there 'even before the birth of the οὐρανός (καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι 52 d4); and that the sifting process was going on, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ... δια κοσμηθὲν γενέσθαι 53 a7, *his words are not to be taken literally*. All through his discourse οὐρανός and τὸ

---

[37] ... τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.

[38] (Von Seite 14) „Dieser Logos soll also mit der Setzung meines Stimmsteins erwogen und in der Hauptsache gegeben werden" ... οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος ...

[39] Welches CORNFORD mit der Ananke identifiziert.

γενόμενον have been treated as synonymous; nature is just what 'passes', γένεσις, which was there before there was any nature. We cannot even, with Plutarch, take him to mean that there once was purely random and chaotic 'passage' as opposed to 'passage' which exhibits law and order, since he has told us that 'time came to be along with (ἅμα) the οὐρανός'. Again the language about the action of the contents of the ὑποδοχή on the ὑποδοχή itself, which 'shakes it' (53 e4), *is purely mythical.* The very account of the uniformity of the which Timaeus has just given would be contradicted if it were seriously meant that it interacts differently with its contents in different regions, to say nothing of the singular mechanics implied in the assertion that it is the rain of the particles which first sets the sieve twirling.

The completely homogeneous ὑποδ. can no more have notions of its own than a shape of its own. *We ought rather to take the picture simply as a description of what would be the state of things if there were no definite structure of the corpuscles of body and no rhythmical periodic motions*".

Hier kann nicht auf alle Gedanken der TAYLORschen Argumentation eingegangen werden.[40] Die Feststellung mag genügen, daß TAYLOR ebenso wie die meisten modernen Kommentatoren die platonische Rede vom „bevor" des Chaos und seine Schilderung als mythisch in einem negativen Sinne abtut. In Wirklichkeit solle von Timaios nur ausgesagt werden, daß es in unserem aktuellen Universum „chaotische" Elemente gibt, die sich einer festen Strukturierung durch den Nous entziehen und welche, wenn der Nous nicht wirkte, das Bild des Universums ganz bestimmen würden.

Dagegen ist die in dieser Arbeit gewonnene und belegte These zu setzen, daß zu unterscheiden ist zwischen Genesis als allgemeiner Prozeßhaftigkeit (was TAYLOR „passage" nennt) und der einmaligen Genesis des Kosmos aufgrund des Formungsaktes des Demiurgen. Dieser Formungsakt setzt aber außer den Ideen bestimmtes Material, in bestimmten Bedingungen existierend, voraus, genau das, was Platon — wahrscheinlich im Anschluß an überlieferte Vorstellungen vom Chaos [41] — als Schüttelbewegungen der Chora beschreibt. In dem Maße wie der Akt des Demiurgen un-

---

[40] Sehr kritisch müßte man z.B. die Gleichsetzung („synonymous" von οὐρανός und γενόμενον betrachten.

[41] Cf. Hesiod, *Theogonie*.

zeitlich und real ist, genauso unzeitlich und real ist dieser Zustand der Chora, der in dem Sinne „vor" dem Kosmos existiert, in welchem man die Bedingungen ins Verhältnis zum Resultat setzt oder die Ursache, hier die Material-Ursache, ins Verhältnis zur Wirkung.

Muß man daraus schließen, daß der irreguläre Zustand der Chora ebenso ewig — im Aion dauernd — ist wie die Ideensphäre? Nein, denn dann träte, wie Aristoteles [42] gezeigt hat, der fundamentale Widerspruch auf, daß Ordnung (κόσμος) zusammen mit Unordnung existierte, und zwar bezüglich derselben Aspekte; denn es geht ja im *Timaios* um dieselben Teile der Chora, die entweder un-strukturiert sind, nur durch Schüttelung gewisse Anhäufungen gleichartiger Partikel hervorbringen oder eben strukturiert sind durch die noetisch-mathematische Formung des Demiurgen. Daher ist die Frage nach dem Sinn des „bevor" bezüglich des chaotischen Zustands nach der Chora so zu beantworten, daß dieses Vorher weder zeitlich zu verstehen ist noch gänzlich als ontologische Stufenfolge, *sondern im Sinne einer den Kosmos mit hervorbringenden notwendigen (Teil-) Bedingung für das Wirken des Demiurgen.*[43]

Zum dritten Fragenkomplex:

Was leistet die bewegte Inhomogenität der Chora für die platonische „Physik"? [44]

Zunächst sei das Verhältnis von Homogenität und Inhomogenität der Chora erläutert. Daß die platonische Chora unter beiden Aspekten betrachtet werden kann, lehren mancherlei deutliche Hinweise im Text. Bevor Platon zu der Beschreibung des Zustands der Chora „vor" der Entstehung des Kosmos (52 d) übergeht, also in den Passagen, die dem, was man das Chaos-Kapitel nennen könnte, vorangehen, scheint der Bericht größten Wert auf die Betonung der absoluten Formlosigkeit = Homogenität der Chora zu legen.

Vor allem beim Vergleich mit der Salbengrundlage, die selbst

---

[42] S. o. das Kapitel über *Aristoteles, de caelo.*

[43] Dieser Zusammenhang wird noch einmal diskutiert werden, wenn es um das Problem der Irreversibilität der Zeit von Ansätzen in der modernen Physik her geht.

[44] Nur wenige Autoren sehen überhaupt das Problem (SCHULZ, HAPP). TAYLOR z.B. kennt nur die Homogenität (352, „the very account of the *uniformity* . . . ", (siehe die schon zitierte Passage).

ganz neutral sein muß, um alle Duftstoffe für die einzelnen Salben möglichst wirkungsvoll aufnehmen zu können, wird deutlich, daß Platon hier — bei der Einführung seines Dritten Eidos — den Prinzip-Charakter des „alles Werden Aufnehmenden" hervorheben möchte. Mit aller Vorsicht kann man hier den Terminus „a priori" gebrauchen und darauf hinweisen, daß die Chora a priori betrachtet — also was ihre eigene Natur angeht, ohne die Einwirkung der beiden anderen Gene [45] — tatsächlich völlig formlos = homogen ist, nur mit der Fähigkeit aufzunehmen ausgestattet, was das auch immer genau heißen soll. Schreitet man aber — wie es Timaios tut — von der methodischen Einführung dieses Dritten Eidos fort zu seiner Anwendung im Rahmen der Kosmos-Konstruktion (— der Einschnitt wird durch 52 d2 mit der Rekapitulierung der drei Gene gegeben —), so tritt jetzt der ebenso wichtige Aspekt, — a posteriori sozusagen, — in der Inhomogenität der Chora zutage. Diese Inhomogenität erscheint in den Ausdrücken der bildhaften Rede, deren sich Timaios, einmal in stärkerem, einmal in schwächerem Maße bedient, als „mannigfaltig anzusehen", Angefüllt sein mit „ungleichartigen und nicht in gleiche Richtung tendierenden Kräften", als Zustand unregelmäßiger Schwingungen und Schüttelungen.[46]

Der Satz gleich zu Anfang dieser „Chaos"-Schilderung, worin es heißt (52 d5, 6) daß „die Amme des Werdens, flüssig und feurig werdend und die Formen der Erde und der Luft aufnehmend" Wirkungen (πάθη) erleide, die mit diesen verbunden sind, sagt aus, *daß die vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, innerhalb der Chora nur als Raumteile bestimmter Qualität existieren.*[47]

Wie der Vergleich mit dem Worfel-Gerät, worin Spreu und Getreide getrennt werden, veranschaulicht, haben die Schüttelbewegungen der Chora den Sinn, die Partikel der vier Elemente zu trennen, Ähnliches zu Ähnlichem zu bringen, die leichteren Teilchen an einer Stelle, die schweren an einer anderen zu sammeln.

Schließlich steht in 53 b2 — indem betont wird, daß dieses alles geordnet wurde durch die Tätigkeit des Demiurgen — der eingeschobene dunkle Hinweis von gewissen Spuren (ἴχνη . . . ἄττα)

---

[45] Der Ideen und der sinnlichen Phänomene.

[46] 52 c1, 2, 3. (τὴν . . . γενέσεως τιθήνην) . . . παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, . . .

[47] Wie oben schon 51 b4, 5.

der Elemente. Dieses war der Fall, als sie sich in dem regellosen und maß-losen Zustand (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως, 53 a8) befanden, bevor der Demiurg eingriff, um durch Formen und Zahlen das Ganze zu einem Kosmos zu machen.

Man muß sich darüber im klaren sein, daß man diese Aussagen nicht zu sehr auf die Goldwaage legen darf, da Timaios hier, wie mir scheint, in stärkerem Maße als anderswo dem εἰκὼς μῦθος, der gleichnishaften Redeweise, verpflichtet ist.[48] Daß der Mythos hier besonders stark durchbricht, ist auch die Beobachtung moderner Kommentatoren. Jedoch ist es meines Erachtens falsch, diese Passagen des Mythos-Charakters dadurch entkleiden zu wollen, daß man sagt, in Wirklichkeit beschreibe Platon im Chaos-Kapitel gewisse Züge *unseres* Kosmos, wie er jetzt und immer existiert habe. Dazu betont Platon zu stark und immer wieder und gerade auch in diesem Abschnitt, daß der Kosmos aufgrund bestimmter Bedingungen und des Aktes des Demiurgen *entstanden* ist.

Die Chora „*vor*" („vor" als reale Bedingung des Kosmos-Zeit-Ganzen) ist aufgrund ihrer prinzipiellen Homogenität fähig, die vier Elemente durch Schüttelbewegungen an bestimmten Teilen ihrer selbst zu „lagern"; die vier Elemente als Raumteile bestimmter Qualität, als Repräsentationen der Chora von den gleichnamigen Ideen Feuer, Wasser usw. werden also innerhalb der Chora selbst durcheinandergeschüttelt und an bestimmten Stellen aufgehäuft: ein eklatanter Widerspruch scheint vorzuliegen zwischen

a) der Auffassung der Elemente als Raumteile, die feurig, flüssig usw. sind

und b) der Auffassung der Elemente als Partikel *in* Raumteilen.

Hier ließe sich einwenden, daß Platon sich gegen derartige Widersprüche ein für allemal abgesichert hatte, als er in 29 c von der Unmöglichkeit sprach, daß man bei einem solchen Gegenstand, wie ihn Timaios behandelt, immer völlig widerspruchsfreie Reden (Logoi) produzieren könne und daher als Methode die *bildhafte* Rede zum Programm erhob. Jedoch weiß man als Leser des Diskurses nie, an welchen Stellen es Platon sozusagen nötig gehabt

---

[48] Es gibt andererseits Stellen innerhalb des Berichtes, wo der Mythoscharakter ganz zurücktritt; z.B. ist 52 c5 - d1 (siehe die obige Kommentierung S. 62) wegen der Betonung der Genauigkeit und der Wahrheit von dem Mythos-Charakter der Chora-Schilderung ganz auszunehmen.

hat, Widersprüche in Kauf zu nehmen, da er dies ausdrücklich nie bemerkt.

Daher sollte man als Interpret von der Hypothese ausgehen, daß Widersprüche nicht notwendig in dem stecken, was man gerade nicht versteht. Platon meinte mit der Formulierung,[49] daß „wir nicht imstande seien, in jeder Hinsicht vollkommen mit sich selbst übereinstimmende und präzise Gedanken (λόγοι) von uns zu geben" wahrscheinlich eher die grundsätzliche Defizienz des ganzen Diskurses in seiner Funktion einer bildhaften Rede über den Kosmos, eine Defizienz, die notwendig ist, da nur, wenn die Ideen den Gegenstand der Erörterung bilden, es grundsätzlich möglich ist, in jeder Hinsicht klare und unmißverständliche Gedanken zu entwickeln. Vor direkten logischen Widersprüchen innerhalb des — wenn auch bildhaften — Diskurses hätte Platon sich sicherlich gehütet. Es bleibt daher Aufgabe des Interpreten, sich davor zu hüten, etwas Nicht-unmittelbar-Verständliches als (platonischen) Widerspruch zu deklarieren.

Insgesamt werden bei jeder Interpretation des Timaios viele Dunkelheiten und Ungenauigkeiten bleiben, bestimmt mehr, als Timaios von vornherein in seinen Bericht eingeplant hatte. — Andererseits können Analogien aus modernen naturphilosophischen Überlegungen vielleicht dazu führen, gewisse Schwierigkeiten des platonischen Textes zu erhellen, natürlich ohne den Anspruch zu erheben, daß Platon es sich genauso gedacht habe, aber der Gedanke einer solchen Raumkonzeption, wie ihn Platon angedeutet hat, ist auf die Höhe gebracht, entwickelt, berechenbar geworden in bestimmten Grundaussagen der Allgemeinen Relativitätstheorie EINSTEINS und in Vorstellungen, die mit dem 2. Hauptsatz der Thermodynamik zusammenhängen. Das mag gewagt und unwahrscheinlich klingen, aber es wird viel weniger behauptet als es den Anschein hat: nichts weiter soll festgestellt werden als die Möglichkeit, mit Hilfe gewisser moderner physikalischer Vorstellungen tiefer in das von Platon Gemeinte eindringen zu können. Das Ähnliche zwischen dem „mythischen" Timaios-Bericht und ausgearbeiteten, experimentell erhärteten, in einem mathematischen Formalismus abgefaßten Theorien kann nur in bestimmten Grundvorstellungen liegen und auch hierin nur in partieller Weise. Wie also können wir dem Widerspruch zu Leibe rücken, der sich ergeben

---

[49] 29 c5 ff.

hat aus der Vorstellung der Elemente als Raumteile bzw. der Vorstellung der Elemente als Partikel in Raumteilen?

Das, was man z.B. Feuer nennt, was man sehen kann, ist für Platon

(a) ein feuriger Raumteil,
(b) eine Anhäufung von bestimmten gleichartigen Partikeln.

Die Vorstellung (b) wird ausgeführt und begründet in der Lehre von den Elementardreiecken (53 c ff.).

Ohne hier näher auf diese Lehre einzugehen,[50] mag es uns genügen, das Grundsätzliche festzuhalten: Die platonischen Elementarkörper Tetraeder, Oktaeder, Ikosaeder und Würfel – selbst aufgebaut aus zwei Arten von Dreiecken – sind die letzten Einheiten der ihnen entsprechenden Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde. Sie sind selbst dem Auge nicht sichtbar, erst ab einem bestimmten Komplexitätsgrad nehmen sie eine solche Masse ein, daß man sie als das und das Element sehen und bezeichnen kann: erst eine bestimmte Anhäufung von Tetraedern beispielsweise erzeugt einen Feuerfunken.

Die Tatsache, daß bei Platon aus geometrischen Einheiten sichtbare physikalische „Materie" erzeugt wird, konnte von den meisten neueren Kommentatoren nicht hingenommen werden, da dies mit ihrem physikalischen Weltbild, das auf NEWTONschen Vorstellungen beruhte, nicht in Einklang stand.[51] Es wurde z.B. angenommen,[52] daß die Dreiecke ihrerseits nicht rein geometrische Flächenstücke, so wie Platon sie ausdrücklich einführt, sondern dünne materielle Plättchen seien, ein Gedanke, der die Substantialität und Qualität des uns geläufigen Materiebegriffes in die platonische Konzeption hineinbringt und diese dadurch verfälscht, ja fast ins Gegenteil verkehrt.[53]

Für die platonische Konstruktion der Elementarfiguren ist es, wie D. J. SCHULZ gezeigt hat,[54] unerheblich, ob man den Innenraum, der durch die Begrenzung der Flächenstücke entsteht, zu dem Elementargebilde hinzurechnet oder nicht.

---

[50] Eine gute Darstellung findet sich in dem Kommentar von CORNFORD, S. 210 ff.

[51] Mit diesen Auffassungen setzt sich ausführlich D. J. SCHULZ auseinander.

[52] Z.B. Eva SACHS.

[53] SCHULZ passim, besonders 67 ff., 76 f. betont demgegenüber richtig die Geometrizität der Dreiecke als Ursprung der Körper-Dimensionen.

[54] SCHULZ, 126.

Ganz falsch, ja widersinnig bezüglich der platonischen Intention, wäre es, diesen Innenraum eines Tetraeders beispielsweise mit einer qualitativ bestimmten Masse erfüllt zu denken. Denn die platonische Konzeption führt ja gerade Sinnesqualitäten auf bestimmte Konfigurationen von geometrischen Gebilden zurück. Demnach bleibt nur übrig anzunehmen, daß die Innenräume der Elementarfiguren *denselben homogenen Raum umschließen, in dem sie sich bewegen* und von dem sie getragen sind.

An dieser Stelle beginnt sich der oben erwähnte Widerspruch der beiden Vorstellungen ((a) die Elemente als Raumteile, (b) die Elemente als Anhäufungen von Partikeln im Raum) aufzulösen: Die Partikel im Raum, von denen Platon an mehreren Stellen sagt, daß sich die Gleichartigen anziehen, die Ungleichartigen abstoßen, sind selbst Raum-Größen, bestimmte nach festen Zahlen und Maßen strukturierte Teile der Chora, welche sich ihrerseits in dem umgebenden Ganzen der nicht-gestalteten Chora bewegen.

An diesem Punkt der Überlegungen sieht man auch deutlich, inwiefern die Chora homogen oder isotrop ist und inwiefern strukturiert und inhomogen:

A priori, unabhängig betrachtet von den Einflüssen, die auf sie wirken, ist sie ein homogener Raum, der alle möglichen Formen aufnehmen kann; betrachtet man sie zusammen mit dem, was in sie schon hineingegangen ist und sich in ihr ausprägt, also sowohl die Elemente des Kosmos als geometrische Gebilde wie auch die elementenähnlichen Gestaltungen der „Spuren" im Zustand des Chaos, so sind Teile von ihr geformt und inhomogen, fähig sich zu überlagern und als Partikel zu Komplexen anzuhäufen, die dann der menschlichen Betrachtung bestimmte Sinneseindrücke vermitteln können.

Die Durchformung der Chora (a) durch die Bewegungen des vorkosmischen Zustands und (b) durch den Formungsakt des Demiurgen, läßt sie als ganze inhomogen und anisotrop erscheinen. Wenn in der EINSTEINschen *Allgemeinen Relativitätstheorie* die Verteilung der Materie die Metrik des Raumes bestimmt, so wird bei Platon die Chora inhomogen gemacht durch geformte Komplexe ihrer eigenen Teile. Beide Auffassungen sehen ab von einem absoluten Raum, der völlig unverändert mit und neben dem, was ihn erfüllt, besteht, so wie es vor allem NEWTON annahm.

Vergleich der platonischen Chaos-Kosmos-Konstruktion mit modernen physikalischen Vorstellungen der Thermodynamik.

Das platonische Chaos ist in der Sprache der Thermodynamik ein Entropie-Maximum. (Entropie als das Maß der Unordnung in abgeschlossenen Systemen.)

Der Formungsakt des Demiurgen stellt innerhalb dieser Konzeption ein Entropie-Minimum her. Die weitere Entwicklung des Kosmos entspricht einer laufenden Zunahme der Entropie.[55]

Da im platonischen Chaos keine irgendwie eindeutig gerichtete Bewegung sich findet, könnte man hier auch nicht von einer monotonen Entropiezunahme (oder -abnahme) sprechen, eher von einem dauernden Schwanken um einer sehr hohen Wert.

Damit verbunden ist die Unmöglichkeit einen Zeitrichtung im Chaos (eines Zeitpfeiles, wie man in Diskussionen um moderne Kosmologien zu sagen pflegt).

Der Zeitpfeil nimmt vielmehr seinen absoluten Anfang durch den Akt des Demiurgen (die Herstellung des einmaligen Entropieminimums). Ob allerdings dieser Zeitpfeil, also die Irreversibilität der kosmologischen Zeit, durch die Zunahme der Entropie in der Entwicklung des Kosmos als eines isolierten Systems bestimmt wird, ist fraglich.[56] Eher könnte man bei Platon annehmen, daß

[55] Der wachsende Mangel an Ordnung und Harmonie wird im Mythos des *Politikos* 272 e - 273 c veranschaulicht.

[56] A. Grünbaum ('Das Zeitproblem', S. 198) behauptet, daß in einem abgeschlossenen System keine Zeitrichtung definiert sei „. . . diese Zeitsymmetrie verhindert den Schluß, daß der niedrigere von zwei gegebenen Zuständen der Entropie der frühere von beiden ist. . . . Also liefert das H-Theorem (Behauptung der Entropiezunahme in abgeschlossenen thermodynamischen Systemen, Zusatz v. Verf.) keine Grundlage für die strukturelle Richtungsverschiedenheit der Zeit. Nach Auseinandersetzung mit H. Reichenbach, der das Problem mit Hilfe der Einführung von Zweigsystemen zu lösen versuchte, postuliert Grünbaum eine *nicht-entropische Irreversibilität* im Anschluß an Überlegungen Poppers.

Beispiel: . . . „wenn man zur Veranschaulichung eine Lichtwelle betrachtet, die in einem Zentrum emittiert wird und in den unendlichen Raum hinausgeht: Ihre zeitliche Umkehrung würde eine Lichtwelle sein, die für die *gesamte* unendliche Vergangenheit im *Sich-Zusammenziehen* begriffen gewesen ist."

Dies aber erforderte nach Grünbaum einen deus ex machina. Die „physikalische Unmöglichkeit von Wellenkontraktionen, die seit jeder vergangenen Ewigkeit in Gang sind" beweist nach Ansicht Grünbaums zur Genüge die physikalische Notwendigkeit der Irreversibilität der Zeit.

Auf andere Weise versucht C. F. von Weizsäcker (*Die Einheit der Natur*, Kap. II, 2 über den II. Hauptsatz der Thermodynamik, besonders S. 180-82) das Anwachsen der Entropie für die Zukunft, welches für ihn gleichbedeutend

das Kosmos-Zeit-Kontinuum zwar bestimmten Veränderungen unterworfen ist und zum „schlechteren" Zustand hin tendiert (*Politikos*), daß jedoch die Zeitordnung als solche nicht diesen Veränderungen unterworfen ist: Die Formen der Zeit, die Planetenbewegungen gelten bei Platon als göttlich und damit als unveränderlich.

Die Zeit, als bewegtes Abbild des Aion, das nach Zahlen fortschreitet, hat eine von der Entropiezunahme des Kosmos unberührte Struktur, ja man könnte sie als das feste Maß auffassen, welches seinerseits die Veränderungen des Kosmos mißt. (Gegensatz der himmlischen zur sublunaren Sphäre).

Ihre Irreversibilität ist allein aus ihrer Struktur und ihrem absoluten Anfangspunkt heraus zu erklären.

Das platonische Chaos dagegen kennt keinen Unterschied zwischen „früher" und „später", sondern nur ungerichtete, ziellose, reversible Bewegungen.

---

ist mit der Irreversibilität der zeitlichen Entwicklung unserer Welt, aus den Begriffen der Vergangenheit und der Erfahrung herzuleiten.

„In jedem Augenblick ist alles Vergangene ein vollendetes Faktum, das grundsätzlich als bekannt zu betrachten ist; das Zukünftige hingegen ist noch unbestimmt und kann grundsätzlich mit Hilfe von statistischen Methoden mit dem diesen Methoden eigentümlichen Grad von Unsicherheit vorausgesagt werden. Daraus folgt zunächst das Anwachsen der Entropie für die Zukunft. Nun war aber jeder vergangene Augenblick einmal Gegenwart; daraus folgt das Anwachsen der Entropie für alles, was damals Zukunft war, also auch für Zeiten, die heute vergangen sind."

Daher kritisiert von Weizsäcker auch die Anwendung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes auf die Vergangenheit (Vergangenheit ist grundsätzlich erfahrbar, unterliegt nicht statistischer Wahrscheinlichkeit) als logisch sinnlos. Diese Überlegung jedoch bedeutet, daß die Irreversibilität der Zeit (die Zeitrichtung) untrennbar mit unserem Bewußtsein verbunden ist.

KAPITEL V

DIE LEHRE VON DER BEWEGUNG IM TIMAIOS

Zur platonischen „Physik" gehört ebenso wie zur aristotelischen als ein Hauptbestandteil eine Bewegungslehre.

Im *Timaios* gibt es einen Abschnitt über Bewegung und Ruhe, der innerhalb der Untersuchung über die Elementardreiecke steht. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung leitet die Interpretation dieser Bewegungslehre über zu einer Darstellung der Psyche als Bewegungsprinzip im *Timaios*.

Tim. 57 d7 - 58 c4:

Bezüglich Bewegung und Ruhe, auf welche Weise und mit was verbunden sie geschehen, wäre viel der folgenden Rede hinderlich, wenn man sich nicht vorher darüber einigte. Einiges ist schon darüber gesagt worden; dazu soll noch folgendes festgestellt sein: daß Bewegung niemals in Gleichmäßigkeit sein will (ἐν ὁμαλότητι ἐνεῖναι).

Denn das, was bewegt werden soll (τὸ κινησόμενον) kann schwerlich ohne das, was bewegen soll (τὸ κινῆσον) sein, ja, das ist eher unmöglich.

Bewegung existiert nicht, wenn dieses (beides) nicht da ist, es ist aber unmöglich, daß dieses gleichmäßig ist (ὁμαλός). So wollen wir also Ruhe in Gleichmäßigkeit (ὁμαλότης), Bewegung in Unregelmäßigkeit (ἀνωμαλότης) setzen. Grund dafür ist die Ungleichheit (ἀνισότης) der Natur des Unregelmäßigen (τῆς ἀνωμάλου φύσεως). Die Entstehung der Ungleichheit haben wir behandelt.[1]

Wie jedoch jedes einzelne, das nach Gattungen getrennt ist, nicht aufhört mit der gegenseitigen durchlaufenden Bewegung und Ortsveränderung (τῆς δι' ἀλλήλων κινήσεως καὶ φορᾶς), haben wir nicht gesagt. Folgendermaßen wollen wir also erklären: Der Umlauf des Ganzen (ἡ τοῦ παντὸς περίοδος) — da er die Gattungen umfaßt, kreisförmig ist und zu sich selbst von Natur aus zusammenkommen will — drückt alles zusammen (σφίγγει πάντα) und läßt nicht zu, daß irgend ein leerer Raum bleibt.

Deswegen durchdringt Feuer am ehesten alles (andere), dann folgt Luft, wie sie ja von Natur aus das zweite an Feinheit ist, und das übrige wirkt dementsprechend; denn das, was aus den größten Teilen entstanden ist, hat die größte Leere in dem Zusammentreten (σύστασις) der Elemente zurückgelassen, das kleinste aber die geringste.

Die Druck ausübende zusammenführende Bewegung (ἡ τῆς πιλήσεως σύνοδος) stößt das Kleine in die leeren Zwischenräume, die das Große gelassen hat, zusammen. Indem also das Kleine neben das Große sich lagert und das Geringere das Größere in Teile teilt (διακρινόντων) und

[1] In 57 d; es gibt größere und kleinere Elementendreiecke, die sich mischen. CORNFORD (S. 230 ff.) zeigt sehr eingehend die Möglichkeiten der geometrischen Konstruktion.

das Größere jenes (das Kleine) verbindet (συγκρινόντων), wird alles nach oben und unten getragen zu seinen Örtern. Indem nämlich jedes seine Größe verändert, verändert es auch den Ruhezustand der Örter (τὴν τούτων μεταβάλλει στάσιν). Auf diese Weise also und hierdurch hält die sich bewahrende Entstehung der Unregelmäßigkeit (ἡ τῆς ἀνωμαλότητος διασῳζομένη γένεσις) immerfort die dauernde Bewegung aufrecht, welche als Bewegung dieser (elementaren Größen) ist und sein wird in unaufhörlicher Weise.[2]

Man kann sagen, daß Platon in diesem Abschnitt des *Timaios* eine mechanisch-kausale Theorie der Bewegungen im Kosmos entwirft. Diese Theorie verdient umso mehr Aufmerksamkeit als die verursachenden Größen hier außer-psychisch zu sein scheinen. Der Lehre des *Phaidros* von der Seele als Ursprung aller Bewegung scheint hier eine konkurrierende Lehre gegenübergestellt zu sein, welche durch rein geometrische und „physikalische" Faktoren bestimmt ist. Inwieweit dieser Anschein von zwei konkurrierenden Bewegungstheorien seine Berechtigung hat, mag die Interpretation dieses Abschnitts und die (im folgenden Kapitel gebotene) Behandlung der Lehre des *Phaidros* zeigen.

Prinzipiell wird Bewegung zunächst auf zwei Größen und ein „Feld" oder eine Relation zurückgeführt: Bewegung existiert nur, wenn es (A) das gibt, was bewegt werden soll. Nennen wir es das passive Moment bei der Bewegung. Zweitens (B) erfordert Bewegung das, was bewegen soll. Es heiße das aktive Moment bei der Bewegung. (A) heißt griechisch τὸ κινησόμενον, (B) heißt τὸ κινῆσον. Bewegung kann drittens niemals in Homogenität stattfinden — das ist vielmehr die Bedingung für Ruhe (στάσις) — sondern braucht sozusagen als Feld „Ungleichmäßigkeit", Heterogenität: (C).

Die Spannungszustände, welche ein heterogenes Feld erfüllen, sind Ursache dafür, daß (A), das passive Moment, und (B), das aktive Moment, zusammen auftreten können. Der Komplex ABC formuliert die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für einen realen Bewegungsvorgang.

(C) hat Platon schon im vorhergehenden Abschnitt 57 d begründet: die Ungleichheit der Natur des Unregelmäßigen liegt in der mathematisch streng faßbaren Ungleichheit der Größen der Elementardreiecke und in ihrer (physikalischen) Mischung. (C) ist also als Feld verschieden großer Elementarkörper — verschieden

[2] οὕτω δὴ διὰ ταῦτά τε ἡ τῆς ἀνωμαλότητος διασῳζομένη γένεσις ἀεὶ τὴν ἀεὶ κίνησιν τούτων οὖσαν ἐσομένην τε ἐνδελεχῶς παρέχεται.

großer Kuben (Erde), Tetraeder (Feuer), Oktaeder (Luft) und Ikosaeder (Wasser) — aufzufassen.

Doch mit dieser allgemeinen Charakterisierung der Bedingungen für kosmische Bewegungen gibt sich Timaios nicht zufrieden: „Wie jedoch jedes einzelne, das nach Gattungen getrennt ist, nicht aufhört mit der gegenseitigen durchlaufenden Bewegung und Ortsveränderung, haben wir nicht gesagt."

Im folgenden wird eine neue (jedenfalls innerhalb des Erklärungszusammenhanges des Abschnittes neue) Ursache für einzelne Bewegungsverläufe im Kosmos eingeführt: „Der Umlauf des Ganzen". Daß diese περίοδος τοῦ παντός identisch ist mit dem Umschwung des Fixsternhimmels aus Tim. 39 a, b, wo diese übergeordnete Kosmosbewegung ἡ ταὐτοῦ φορά bzw. ἡ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορά (39 a1) genannt wird,[3] scheint klar zu sein: es gibt keine anderen unmißverständlichen Anhaltspunkte für einen „Umlauf des Ganzen".[4]

Damit ist, wie F. Solmsen [5] und H. Cherniss bemerkt haben, auch zugleich die Verbindung dieser Bewegung mit der Hauptbewegung, die die Kosmos-Seele ausführt, gegeben: Der Umlauf (Umschwung) des Ganzen ist nichts anderes als die Bewegung der Kosmos-Seele gemäß dem „Identischen", welches zusammen mit dem „Verschiedenen" in ihr eine spannungsvolle Einheit bildet.[6]

Nach unserer Interpretation ist also der „Umlauf des Ganzen" die Bewegung der sich um ihre eigene Achse drehenden Kosmos-Kugel, welche als Bewegung (nicht als das, was sie bewegt: das ist der Kosmos) identisch ist mit der hauptsächlichen Bewegung der Kosmos-Seele. Sie wird „Bewegung der Natur des Identischen" genannt (36 c4 ff. φορὰ τῆς ταὐτοῦ φύσεως). Der „Phaidros" lehrt (245 c-e), daß die Wesensbestimmung der Seele die Arche aller

---

[3] Deutsch etwa: „Die Fortbewegung des Identischen" und „Der Umlauf des Identischen und des Gleichen".

[4] Cornford (S. 244) schlägt eine sehr künstliche Interpretation für ἡ τοῦ παντὸς περίοδος vor: ... „the circumference which comprehends the whole of the primary bodies". Daraus folge, daß „Reason has confined all the particles within a spherical figure, so that similar particles cannot congregate just anywhere in an unlimited space" ... Gegen diese recht spekulative und zudem statische Auffassung von περίοδος spricht der sonst durchgängige Wortgebrauch bei Platon von περίοδος als einer Bewegung. Auffällig ist der unvermittelte Gebrauch der Wortfügung, der auf eine schon bekannte, weil schon eingeführte Sache schliessen läßt.

[5] S. 64, Anmerkung 168.

[6] Siehe dazu Cornford S. 59 ff.

Bewegung sei, wobei diese Arche ihrerseits wieder eine Bewegung ist, nämlich die vorzüglichste: die Selbst-Bewegung.[7] Nach dieser Lehre kann man — ohne weitere Zwischenglieder anzunehmen — die hauptsächliche Bewegung des Gesamtkosmos mit der Arche aller anderen Bewegungen im Kosmos gleichsetzen, nachdem einmal die Identität der hauptsächlichen Bewegung der Kosmos-Seele[8] mit dem „Umschwung des Ganzen" festgestellt ist. Diese letztere Gleichsetzung wird zwar von CHERNISS und SOLMSEN nicht explizit und klar angenommen;[9] jedoch entspräche es eher neuzeitlichem Denken, zwischen „Seele" als innerem Ursprung der Bewegung und der von ihr „bewirkten" realen „Außenbewegung" zu unterscheiden — wobei das eigentliche Rätsel im Bindeglied zwischen „Innen" und „Außen" liegt — und nicht der platonischen Vorstellung, welche zwar eine Unterscheidung zwischen primärer Bewegung (Selbst-Bewegung) und den von ihr abgeleiteten sekundären Bewegungsformen kennt, aber keinesfalls eine unnötige Innen-Außen-Differenzierung in die primäre Bewegung selbst hineinträgt. Die gedankliche Bestimmung (λόγος) und das Wesen (οὐσία) der Seele ist ja gerade nach dem *Phaidros* die Selbst-Bewegung.

Wenn diese Konzeption für die Kosmos-Seele im *Timaios* insofern erweitert wird, als verschiedene „Umläufe" in der Kosmos-Seele sich vollziehen — aufgrund ihres Aufbaus nach harmonischen Proportionen —, so bleibt der Grundsatz der Selbst-Bewegung doch unangetastet. Alle diese Raumbewegungen (φοραί) und Umschwünge (περίοδοι) sind sozusagen die Linien, auf denen die absolute und autarke Selbstbewegung verläuft. Deren Hauptlinie ist *„der Umschwung des Ganzen."* Er übt auf „alles", d. h. auf alle physikalischen Phänomene, die er in sich begreift, eine konzentrierende Kraft aus.

An dieser Stelle erscheint es angebracht, gegen TAYLOR und CORNFORD und für Interpreten wie ARCHER-HIND und andere, gegen die sich CORNFORD absetzen möchte, Partei zu ergreifen. TAYLOR wie auch CORNFORD können nicht glauben, daß eine solche

---

[7] In den *Nomoi* 894 b9 als die 10. und letzte Form der Bewegung genannt.

[8] Ihre anderen Bewegungen, welche die Planetenbahnen darstellen, können hier außer Betracht bleiben.

[9] SOLMSEN spricht davon, daß „the reference to the 'circuit of the whole' suffices to link the derivative movements in the Cosmos with the first motion" (S. 64, Anm. 168). CHERNISS glaubt, daß die Weltseele hier am Werk ist (*Pl. and the Acad.* 448 ff.).

kreisförmige Bewegung, wie sie Platon beschreibt, eine zum Zentrum gerichtete Kraft haben könne. Vielmehr meinen sie, ganz im NEWTONschen Sinn, daß bei jeder kreisförmigen Bewegung Zentrifugal- und Zentripetalkraft sich die Waage halten müßten. Daher die Konklusion (TAYLOR, S. 398): „It is the round shape and finitude of them all, not an imaginary centripetal force set up by the 'rotation' which 'leaves no space vacant' . . . The οὐρανός being finite and round, the particles cannot get too far away from one another".

Wie CORNFORD dieser Ansicht zustimmen kann und dennoch sagt „that the spherical mass is rotating" (S. 243) ist mir unklar. Seine eigene Erklärung der Stelle lautet so: „. . . the meaning will be: (1) that Reason has confined all the particles within a spherical figure, so that similar particles cannot congregate just anywhere in an unlimited space; and (2) that the rotatory movement natural to a sphere, coming as it does in a closed circle and not expanding outwards (as, say, a spiral would do), allows no vacant intervals to be formed between the congregating masses inside. The particles are always packed together as closely as possible within a rigid boundary. Hence the attraction of like to like has to operate inside the closed sphere . . ." (244 ff.)

Diese Beschreibung der Kreisbewegung des Ganzen als einer Bewegung innerhalb eines geschlossenen Kreises, welcher nicht expandiert und deswegen die Bildung leerer Zwischenräume nicht zuläßt, ist aus sachlichen Gründen unzureichend. Ebenso ist die Unterscheidung von „outward" und „inside" nicht aus dem Text und von der gemeinten Sache her zu begründen. Ein physikalisches „Außen" — sogar in nur hypothetischer Form — kann es nicht geben, wenn von dem „Ganzen", das heißt dem Gesamtkosmos, die Rede ist. Klarer und in der richtigen Weise, wie ich meine, gibt das von Platon Gemeinte ARCHER-HIND wieder:[10] „The revolution of the whole, when it has embraced the four kinds, being circular, with a natural tendency to return upon itself, compresses everything and suffers no vacant space to be left."

Eine zum Zentrum wirkende „drückende" Kraft anzunehmen bei der Bewegung des Ganzen ist unbedingt nötig, will man wie Platon die Existenz von leeren Räumen bestreiten. CORNFORD's Erklärung ist insofern unzureichend, weil man bei der Behauptung

---

[10] Zitiert bei CORNFORD, S. 243.

einer in sich und nach außen geschlossenen Kreisbewegung ohne weiteres auch „Löcher" innerhalb der „spherical figure" annehmen könnte. Erst die Einführung einer, wenn man so will, „mighty constricting centripetal force" (ARCHER-HIND) macht diese Löcher leeren Raumes physikalisch unmöglich.

Man braucht keine Anleihen bei der modernen Physik zu machen, um diese Kraft als eine Art Gravitationskraft zu deuten, es genügt, daß Platon diese Lehre vertrat,[11] um ein geschlossenes von Elementen und Bewegungen erfülltes Universum zu erhalten, welches ohne leere Räume auskommt.[12]

Verzichtet man an dieser Stelle auf eine von den damaligen physikalischen Vorstellungen her stimmige Erklärung für den „Druck", den „der Umschwung des Ganzen" auf alle Körper ausübt, so daß die Mischung der Elemente einen bewegten Verband ohne Zwischenräume bildet, so bietet sich eine Deutung innerhalb der platonischen Kosmologie von Tim. 36 c4 - d1 her an. Dort beschreibt Platon, wie der Demiurg die zwei Haupt-„Kreise" (κύκλοι) der Kosmos-Seele miteinander verbindet; den „äußeren" bestimmt er als die Bewegung der „Natur des Identischen" (τῆς ταὐτοῦ φύσεως), den „inneren" als die Bewegung der „Natur des Anderen" (τῆς θατέρου φύσεως). Wie die Verbindung der beiden sphärischen Bewegungen genauer aussieht, braucht uns hier nicht zu interessieren.[13] Festzuhalten ist jedoch die Bemerkung Platons, daß der Demiurg dem „Umlauf des Identischen und Gleichen Übermacht gab" (κράτος δ' ἔδωκεν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ).

Eine weitere Prävalenz der äußeren Sphärenbewegung liegt darin, daß der Demiurg sie „ungespalten" läßt, während er „die Umlauf-Sphäre des Diversen" noch einmal in sieben ungleiche Zirkel teilt, die die Planetenbahnen repräsentieren. Man kann sagen, daß die „Übermacht" der äußeren Sphäre dazu dient, das ganze Universum zusammenzuhalten. Der Druck, den der „Umschwung des Ganzen" auf das, was er umgreift, ausübt (Tim. 58 a)

---

[11] Im Gegensatz vielleicht zu *Anaxagoras* (fr. A 71, Diehls), der eine Art von Zentrifugalkraft für Felsbrocken annahm, die von der Erde nach außen geschleudert werden und dort die Himmelskörper bilden. Hinweis bei CORNFORD, S. 244.

[12] Vgl. Tim. 59 a1 f., 60 c1 f., 79 b1 f., 80 c2, alles Stellen wo Platon ausdrücklich die Realität eines leeren Raumes ablehnt, wie ja auch sonst die Stoßrichtung seiner kosmologischen Lehre gegen die der griechischen Atomisten geht.

[13] Es ist schwierig, eine Rekonstruktion aus den Andeutungen Platons zu versuchen. Vgl. CORNFORD dazu, S. 73 f.

dürfte also nichts anderes sein als die physikalische Auswirkung dieser Funktion der Kosmos-Seele.

Der Druck dieser Kreisbewegung nach innen bewirkt eine gegenseitige Durchdringung der Elemente. Hier spricht Platon von „Leere" (κενότης) und „leeren Zwischenräumen" (διάκενα). Die größeren Teile haben beim „Zusammentreten" (sc. der Elemente) größere Zwischenräume hinterlassen, die kleineren Teile dementsprechend kleinere, in welche nun unter Einfluß des Druckes der umfassenden Bewegung die schärferen und feineren Elemente Feuer und Luft eindringen und so diese „leeren" Zwischenräume ausfüllen.

Besagt diese Stelle, daß Platon doch die Existenz von leeren Räumen annahm? Es gibt zwei Möglichkeiten: Entweder existierten diese Zwischenräume wirklich, jedoch bevor der Kosmos entstand, also vor seiner Systasis und damit der Systasis (= Herausformung durch den Demiurgen) seiner Teile, nämlich der Elementengruppierungen, und verschwanden dann mit dem Auftreten der Druck ausübenden „Bewegung des Ganzen" am Anfang der Kosmos-Zeit. — Oder Platon nimmt die leeren Zwischenräume hier nur hypothetisch an, um die Bewegungen der einzelnen Elemente bzw. ihrer Teile zu veranschaulichen: die Feuerteilchen, die spitzen Tetraeder verschiedener Größen, durcheilen den Gesamtverband rascher als die Luftteilchen. Dann folgen die Wasserteilchen, während die Erd-Kuben sich am wenigsten bewegen.

Diese Alternative braucht hier nicht entschieden zu werden, geht es doch Platon augenscheinlich nur darum, die Existenz von leeren Räumen für die Wirklichkeit des Kosmos, wie er ist, zu leugnen.[14]

---

[14] LÉON ROBIN unterscheidet in seiner ausgezeichneten und tiefschürfenden Abhandlung über die platonische Physik (der ich in vielen Punkten zustimme) das Leere, welches er mit der Chora identifiziert, und das physikalisch Leere, das nach seiner Ansicht von Platon abgelehnt würde. S. 297 führt ROBIN über das zweifache Leere aus: „Ce vide, c'est l'étendue circonscrite par le moyen de la figure géométrique et devenant un corps par les surfaces qui la limitent. L'étendue pleine, dirons-nous donc, est l'étendue vide déterminée et configurée géométriquement, de manière à devenir toutes les choses que les sens perçoivent. En d'autres termes, le vide que Platon rejette, c'est le vide physique, celui, que l'atomisme admet dans le devenir . . . " „. . . Comme on va le voir, tout le mouvement de la nature n'a d'autre objet que d'en combler les vides et de les éliminer, tout en laissant subsister le vide constitutif et intrinsèque, car c'est l'étendue même."

Das Leere ist in der ROBINschen Deutung teilbar und seinerseits Bild eines idealen Leeren. Diese Zweiheit entspricht einer Zweiheit von idealem

Die Systasis der Elemente innerhalb der Chora wird verbunden mit der Kraft, welche das kreisende Kosmos-Ganze ausübt, eine Kraft, die unmittelbar durch die Hauptbewegung der Kosmos-Seele hervorgebracht wird. Diese sozusagen dynamisierte Systasis der Elemente bildet — wie man in heutiger Terminologie sagen würde — ein heterogenes Kraftfeld, welches seinerseits erst die realen Bewegungen der einzelnen Elementenpartikel auslöst. So kann man den Sinn des letzten Abschnitts unserer Passage verstehen.

Daß sich das Kleinere neben das Größere lagern kann, und daß Bewegungen stattfinden wie Teilung und Verbindung sowie Ortswechsel,[15] führt Platon zurück auf die „Genesis" (das Entstehen) der „Unregelmäßigkeit", welche eine kontinuierliche Bewegung der Elemente erzeugt. Die „Genesis der Unregelmäßigkeit" ist die platonische Ausdrucksweise für das Entstehen und damit das Wirken eines kraftgeladenen unregelmäßigen „Feldes".

Nach unserer bisherigen Interpretation der Chora ist dieses inhomogene „Feld" der durch geometrische Konstruktionen in unregelmäßiger [16] Weise erfüllte „Raum". Die Chora ist durch die Formung der Elementarkörper ebenso wie durch den Druck der Sphärenrotation vom Zustand der völlig regellosen Erschütterung (Seismos) in den Zustand eines kosmischen Universums übergegangen, welches sich in dauernder, aber regelmäßiger Bewegung befindet.

Diese dauernde Bewegung, die nicht zu verwechseln ist mit der Sphärenrotation, dem „Umschwung des Ganzen", wird von Platon als Orts- und Zustandsänderungen der Elementenkomplexe gedeutet.

Welche neuen Gruppierungen von Elementen nach bestimmten Regeln dabei gebildet werden, führt der anschließende Teil des *Timaios* aus: die verschiedenen Gene der Elemente und damit verbunden die Konstituierung der gesamten sinnlichen Wirklichkeit

---

und physikalischem Raum. Obwohl dieser Gedanke verlockend erscheint, trifft er meiner Ansicht nach nicht zu: Das dritte Genos, die Chora, wurde ja eigens zur Vermittlung des Ideenkosmos und der physikalischen Erscheinungen eingeführt. Die Chora ist ihrerseits nicht ableitbar, sondern stellt eine dynamische Größe dar, ein „von außen" bewegtes Medium, in dem die physikalischen Phänomene „erscheinen". Daher kann sie auch nicht mit dem Leeren identifiziert werden.

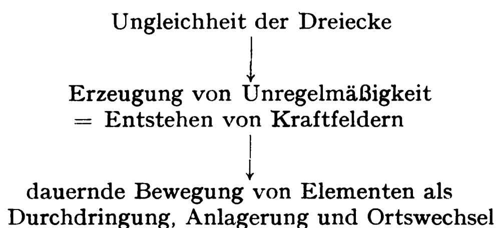
[15] Vgl. dazu den Katalog der Bewegungsarten in den *Nomoi*, 893 b ff.

[16] Ungleich große und verschiedene Elementarkörper erfüllen den Raum.

werden thematisiert. Doch dies liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

Nicht ganz ohne Schwierigkeiten ist im letzten Satz unserer Passage die Zuordnung von Genesis zu Bewegung zu verstehen. Wahrscheinlich ist mit „Genesis der Unregelmäßigkeit, die sich bewahrt" (ἡ τῆς ἀνωμαλότητος διασῳζομένη γένεσις) die dauernde Erzeugung von Spannungszuständen (eine Art Kraftfeld) innerhalb der Chora gemeint. Das „Sich-Bewahren" der Entstehung von Unregelmäßigkeit wird letztlich auf die mit der Systasis des Kosmos gegebene Ungleichheit der Dreiecke zurückzuführen sein.

Ein Schema möge das Gemeinte verdeutlichen: (Die Pfeile bedeuten: das was an der Spitze des Pfeiles steht, ist zurückzuführen auf das über dem Pfeil Stehende)



In der Interpretation der platonischen Bewegungs-Lehre zeigte sich, daß der Begriff „Seele" für die Analyse einer scheinbar bloß mechanischen Konzeption von Bewegung unerläßlich ist. Im folgenden Kapitel soll der platonische Psyche-Begriff in einem seiner wichtigsten Aspekte untersucht werden: Seele als Prinzip aller Bewegung. Entgegen der vorherrschenden Ansicht moderner Platon-Interpreten, daß bei diesem Problem die Lehre des *Phaidros* nicht mit der des *Timaios* in Einklang zu bringen sei, soll versucht werden, in einer eingehenden Darstellung beider Lehren die Kontinuität des platonischen Denkens in dieser Frage aufzuhellen.

KAPITEL VI

DER PSYCHE-BEGRIFF IM TIMAIOS

Während die bisherigen Analysen sich um Begriffe der platonischen Kosmologie bemühten, die wir heute als Begriffe der Physik (Raum, Bewegung) ansehen, eröffnet die folgende Untersuchung über den Psyche-Begriff im *Timaios* einen Denkhorizont, der modernen kosmologischen Spekulationen fremd ist. Die Seele wird von uns — wenn sie überhaupt noch als eine Ganzheit gesehen wird — allein der Psychologie als Wissensgegenstand überlassen.

In der griechischen und zumal in der platonischen Philosophie aber transzendiert das, was der Begriff Psyche meint, durchaus die Grenzen der menschlichen Natur. Bei Platon ist Psyche nicht auf die menschlichen Einzelseelen beschränkt, sondern Psyche ist zuerst und vor allem eine kosmische, alles durchdringende Entität.

In seiner Kosmologie nimmt sie eine hervorragende Stellung ein. Wie schon das vorige Kapitel zeigte, ist alle kosmische Bewegung letztlich von der Hauptbewegung der Kosmos-Seele abhängig.

Wir gelangen mit dieser Feststellung mitten in die Kontroverse der *Timaios*-Interpretation: Wie ist die Kosmos-Seele als Bewegungsprinzip aufzufassen? Steht ihre Erschaffung, wie CHERNISS meint, wirklich im Widerspruch zu der Lehre des *Phaidros*, daß die Seele ***unentstandenes Prinzip aller Bewegung*** ist?

Die meisten Kommentatoren sehen diesen Widerspruch und suchen ihn abzuschwächen, oder sie stellen einen Bruch zwischen der Lehre des (früheren) *Phaidros* und den Lehren des (späteren) *Timaios* fest. Oder sie setzen, wie CHERNISS es tut, die *Phaidros*-Lehre von der Seele als des letzten Bewegungsprinzips absolut, und tun die Schilderung des *Timaios* von der Erschaffung der Kosmos-Seele durch den Demiurgen als mythische Fiktion ab.

Die folgende Untersuchung ist dieser Problematik gewidmet. Um eine möglichst textgetreue Grundlage für die Diskussion des Verhältnisses *Phaidros - Timaios* hinsichtlich des Psyche-Begriffes zu haben, soll die entsprechende *Phaidros*-Passage zunächst in Übersetzung und ausführlicher Inhaltsanalyse vorgestellt werden.

PLATON, PHAIDROS 245 c5 - 246 a1:

BEWEIS DER UNSTERBLICHKEIT DER SEELE

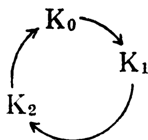
Alle Seele ist unsterblich

Das ist die zu beweisende Behauptung. „Alle Seele" (ψυχὴ πᾶσα) ist ein kollektiver Begriff. Er meint alles, was Seele ist. Daß diese Deutung richtig ist, zeigen die den Beweis einleitenden Sätze 245 c 2-4, wo gesagt wird, daß es darauf ankomme, die Wahrheit zu denken über die Natur der Seele, sowohl *der göttlichen wie der menschlichen.*

(1) Denn das Immer-in-Bewegung-Befindliche ist unsterblich; das was ein anderes bewegt und selbst von einem anderen bewegt wird, hat, da es ein Aufhören der Bewegung hat, ein Aufhören des Lebens.

Dieser erste Schritt des Beweises spricht das Prädikat der Unsterblichkeit dem Immerbewegten zu. Die Berechtigung dieser Prädizierung soll aus der Betrachtung des Gegenteils zum Immerbewegten erkannt werden. Unter diesem Gegenteil versteht Platon: das, was ein anderes Objekt aktiv bewegt und seinerseits von einem anderen passiv bewegt wird. Platon mag bei dieser Kennzeichnung an einen physikalischen Körper (K_1) gedacht haben, der auf einen anderen Körper (K_2) einen Bewegungsimpuls ausübt und selbst einen Bewegungsimpuls eines wieder anderen Körper (K_0) erleidet. Schematisch dargestellt: $K_0 \rightarrow K_1 \rightarrow K_2$ ($\rightarrow$: Bewegungsimpuls).

Wenn man sich diese Struktur veranschaulichen will, mag man an rollende und sich gegenseitig anstoßende Kugeln denken. K_1 wäre die Kugel, auf die es ankommt: sie wird angestoßen von K_0 und gibt selbst einen Stoß an K_2 weiter.[1] Man könnte die Struktur auch kreisförmig zeichnen:



und etwa an drei sich gegenseitig anstoßende Kugeln denken.

[1] Ob K_0 selbst eine Kugel ist, die wiederum einem anderen Bewegungsimpuls unterliegt oder aber nicht, sondern z.B. die menschliche Hand, ist für das Beispiel unerheblich, da es nur darauf ankommt, daß Kf einen Bewegungsimpuls erfährt, welcher Art auch immer.

Wesentlich für die Bestimmung des Lebens und damit der Unsterblichkeit ist die Aussage, daß ein wie K_1 gekennzeichneter Gegenstand „ein Aufhören der Bewegung" und damit verbunden „ein Aufhören des Lebens" hat.
Offensichtlich kann die Bewegung eines K_1-Körpers jederzeit aufhören, nämlich dann, wenn aus irgendwelchen Gründen der ihm erteilte Impuls ausbleibt.[2]

Mit dem Stillstand der Bewegung ist für Platon — und wohl für seine Zeitgenossen ebenso wie für uns — der Stillstand dessen, was man Leben nennt, untrennbar verbunden. Natürlich gibt es für Platon ebenso wie für die moderne Biologie noch andere Bedingungen des Lebens als nur Bewegung, jedoch genügt es für einen Beweis der Unsterblichkeit = unaufhörlichen Lebens der Seele eines der primären Konstituentien des Lebens, nämlich Bewegung, zu isolieren. Darüber hinaus liegt der spezielle Anspruch dieses Beweises, wie man sehen wird, darin, eine bestimmte Art der Bewegung mit dem Ursprung des Lebens in Verbindung zu bringen.

(2) (a) Allein das Sich-selbst-Bewegende hört nie auf, sich zu bewegen, da es sich selbst nie im Stich läßt,
(b) sondern es ist auch für anderes, was sich bewegt, Quelle und Anfangsgrund der Bewegung. (πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως)

Während Platon bisher mit Begriffen und Vorstellungen operierte, die seinen Zeitgenossen vertraut gewesen sein dürften, konzipiert er hier — als Angelpunkt des Beweises — das Sich-selbst-Bewegende als Prinzip aller Bewegung.

Diese These wird im folgenden durch mancherlei zum Teil veranschaulichende Überlegungen gestützt, so daß man zu der Vermutung gedrängt wird, dies sei etwas Neues für Platons Leser gewesen. (Selbstverständlich erfordert die entscheidende Gleichsetzung des Sich-selbst-Bewegenden mit dem Prinzip aller Bewegung auch logisch und methodisch gesehen eine Klärung.)

Zunächst kann man die These (2) in zwei voneinander — formal gesehen — unabhängige Teile (a) und (b) gliedern: (2a) behauptet die Kongruenz der beiden Begriffe des Sich-selbst-Bewegenden und des Immer-Bewegten. (τὸ ἑαυτὸ κινοῦν und τὸ ἀεικίνητον) Hier ist das Sich-selbst-Bewegende als Alternative zu dem aufzufassen, was von anderem bewegt wird und seinerseits anderes bewegt (hier mit K_1 bezeichnet). Die Stringenz der These (2a) beruht nun

[2] Die GALILEI-NEWTONsche Inertialbewegung im leeren Raum war Platon nicht bekannt.

darauf, daß das Sich-selbst-Bewegende wirklich die *einzige mögliche* Alternative zu den K_1-benannten Gegenständen ist, *die unter den Begriff der Bewegung fällt.*[3]

Ohne auf die aristotelische Konzeption des unbewegten Bewegers hier eingehen zu können, kann man sagen, daß für eine Analyse, die alles das betrachtet, was in Bewegung ist, das Sich-selbst-Bewegende die einzige Alternative zu dem darstellt, was von anderem bewegt wird und anderes bewegt; doch damit ist nur gezeigt, daß es zwei Arten von Bewegungen gibt, noch nicht, daß die Selbstbewegung unaufhörlich ist. Die Begründung dafür wird im folgenden (3) ausgesprochen.

Eine erste allerdings mehr im Bildhaften bleibende Begründung ist schon in der Kennzeichnung des Sich-selbst-Bewegenden als desjenigen enthalten, das „sich selbst nie im Stich läßt" (οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό) In eine mehr begriffliche Sprache übersetzt meint dieser Gedanke vermutlich: Das Sich-selbst-Bewegende kann nicht aus seiner Funktion heraustreten, und diese Funktion besteht gerade in der Bewegung, bei der Subjekt und Objekt verschmelzen, oder anders ausgedrückt: das Sich-selbst-Bewegende kann seine Bewegung deshalb nicht „verlieren", weil die Bewegungsquelle mit dem Bewegungsziel identisch ist.

Die noch gewichtigere Behauptung von (2) ist in (2b) enthalten: das Sich-selbst-Bewegende ist Quelle und Anfangsgrund aller anderen Bewegung, d.h. *die Bewegungsart der Körper K_1 gibt es nur aufgrund der Bewegungsart des Sich-selbst-Bewegenden.* Der ganze nächste Abschnitt (3) — von 245 d1 - e2 — ist als kompliziertes Geflecht von Begründungen für diese These (2a und b) zu sehen — kompliziert deswegen, weil Platon zur Bestimmung des Arche-Begriffes [4] zwei neue Begriffe benötigt und erst nach gesetzmäßiger Korrelation dieser Begriffe und deren Veranschaulichung die These (2) beweisen kann.

(3) (a) Der Anfangsgrund (Arche) aber ist unentstanden. Denn notwendig entsteht alles Werdende aus einem Anfangsgrund (ἐξ ἀρχῆς), dieser aber entsteht keineswegs aus irgendetwas. Denn wenn der Anfangs-

---

[3] Die andere überhaupt mögliche Alternative wäre das Immer-Ruhende; doch sie kommt hier nicht in Betracht, da es um Bewegung und Bewegtes geht.

[4] „Der Anfangsgrund", wie ich möglichst sinngetreu wiederzugeben versuche; das Wort „Prinzip", das sich von der lateinischen Tradition her anbietet, hat im modernen Sprachgebrauch zu sehr die Konnation des „Prinzipiellen" oder des methodologischen „Prinzips" = Grundsatzes.

grund aus irgendetwas entstünde, so würde er nicht mehr als Anfangsgrund entstehen.

Der Begründungszusammenhang (3), der zugleich eine Klärung des Begriffes der Arche darstellt, zeigt zuerst, daß die Arche, der Anfangsgrund, selbst nicht irgendwoher oder - woraus entstanden ist. Dazu wird ein von der griechischen Naturphilosophie her verständliches Axiom gebraucht, nämlich daß alles, was entsteht, aus einem Anfangsgrund entsteht, d.h. gemeint ist nicht die Tatsache, daß ein lebendes Individuum von einem ihm zeitlich vorangehenden Individuum hervorgebracht wird; (die aristotelische Formel für diesen Sachverhalt heißt: Der Mensch zeugt den Menschen) sondern in viel allgemeinerer Art behauptet das Axiom, daß man alles Entstehende auf einen Ursprung oder mehrere gleichberechtigte Ursprünge zurückführen müsse. Die ganze Welt des Werdenden hängt so an einem (oder mehreren wenigen) Anfangsgrund bzw. -gründen. Dies ist die Arche (oder die Archai) nach der (denen) die Vorsokratiker gesucht haben, um einen gemeinsamen Erklärungsgrund (bzw. wenige allgemeine Erklärungsgründe) für die Vielfalt der sich den Sinnen darbietenden Phänomene ausfindig zu machen, dem (der) sie verschiedene Namen gaben:[5] Luft (*Anaximenes*), Wasser (*Thales*), Feuer (*Heraklit*) oder zwei Kräfte wie Streit und Liebe oder vier Elemente als Archai (beides zuletzt Genannte bei *Empedokles*) oder in abstrakterer Form das Unbegrenzte *Anaximanders*.

Auf die Frage, ob die Arche bei Platon auch zahlenmäßig nur eine ist, wird noch einzugehen sein.

Dieses seinen Zeitgenossen wohlvertraute „Axiom", (das von diesen und wohl auch von Platon nicht als Axiom im Sinne Euklids verstanden, sondern als evidenter, nicht mehr in Frage zu stellender Grund-Satz angesehen wurde[6]) fungiert in dem pla-

---

[5] *Aristoteles* entwirft im 1. Buch der Metaphysik eine (kritisch gemeinte) Skizze der verschiedenen Archai (auch αἰτίαι genannt) in den Lehren der griechischen Naturphilosophen.

[6] Eine mögliche logische Alternative zu diesem Satz, der hier aus systematischen Gründen Axiom genannt sei, wäre anzunehmen, daß es soviele Entstehungsursachen gibt wie entstehende oder entstandene Körper und Lebewesen. Diese These würde jedoch die grundsätzliche Unmöglichkeit zur Aufstellung von Naturgesetzen implizieren. Eine andere Alternative bestünde darin anzunehmen, daß es mehrere (zahlenmäßig nicht viele) allgemeine „Prinzipien" oder „Kräfte" gibt, die voneinander unabhängig sind und nach denen alle Entstehungsprozesse ablaufen. Diese Konzeption liegt, sehr grob gesehen, dem GALILEI-NEWTONschen Weltbild zugrunde.

tonischen Beweis als der einzige Satz, der keine Begründung erfährt, sondern selbst zusammen mit dem Begriff des Sich-selbst-Bewegenden das tragende Fundament des Beweises ausmacht.

Hat man den axiomatischen Charakter des Satzes aus (3a) — „denn notwendig entsteht alles Werdende aus einem Anfangsgrund" — erkannt, so versteht man ohne weiteres, warum dieser Anfangsgrund selbst unentstanden sein muß. Platon macht sich in dem darauffolgenden Begründungssatz die Mühe, die Irrealität der entgegengesetzten Annahme darzulegen.[7] Der Satz ist in ausführlicher Paraphrase in folgender Weise zu verstehen: Machte man die (falsche) Annahme, daß die Arche ihrerseits aus irgendetwas entstehe, so kann man nicht sagen, daß das, was da entsteht, eine Arche ist.

Die in dieser Paraphrase enthaltene Begründung für die These von der Unentstandenheit der Arche könnte nochmals so formuliert werden: Die Arche liegt nämlich allem, was entsteht, zugrunde, kann also nicht ihrerseits ein Ergebnis eines Entstehensprozesses sein.

(3) (b) Da der Anfangsgrund etwas Unentstandenes ist, muß dieses Unentstandene auch notwendig ein Unvergängliches sein. Wenn nämlich der Anfangsgrund verginge, dann wird weder er selbst aus einem andern entstehen, noch ein anderes aus jenem, sofern doch alles aus dem Anfangsgrund entstehen muß.
Auf diese Weise ist der Anfangsgrund der Bewegung das Sich-selbst-Bewegende.
Es ist nicht möglich, daß dieses entweder vergehen oder entstehen könnte; andernfalls müßte man annehmen, daß der ganze Himmel und alles Werden in sich zusammenfiele und zum Stillstand käme und niemals wieder die Möglichkeit erhielte, woher es als Bewegtes entstehen könnte.

Zu Beginn von (3b) wird das Unentstandene mit dem Unvergänglichen korreliert: dies sind nur zwei Seiten einer Sache.[8]

Überzeugend wird aus dem axiomatischen Satz, daß alles Werdende sich aus dem einen Anfangsgrund herleitet, argumentiert, daß dieser aufgrund seines Wesens nicht vergehen kann. Verginge er nämlich, so gäbe es überhaupt kein Entstehen und Werden mehr.

---

[7] Der Satz ist oft mißverstanden und unklar übersetzt worden. Vgl. z.B. SCHLEIERMACHER, der in seiner Übersetzung den Codd. B, T und der Bezeugung durch *Simplicius* und *Stobaeus* folgt: „Denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände er nicht aus dem Anfang". In dieser Form ergibt der Satz keinen die These von der Unentstandenheit der Arche stützenden Sinn, während der BURNET-Text diesen Sinn aufweist.

[8] Genauso argumentiert Aristoteles in *de caelo* (282 a25), s. o. S. 12 f.

Die kosmologische Konsequenz, die sich daraus ergäbe, hieße: Stillstand des Kosmos ohne die Möglichkeit, daß je wieder eine Bewegung (d.h. auch ein Leben) seinen Anfang nähme. Diese Konsequenz führt Platon deswegen an, weil sie ihm als absurd erscheint und den Phänomenen (den sinnlich erfahrenen Bewegungen) widerspricht.[9]

Er gebraucht sie hier, um durch ihre Negation (die ihm und seinen Lesern wahrscheinlich denknotwendig erschien) seine These einleuchtend zu machen, daß es einen ebenso unentstandenen wie unvergänglichen Ursprung aller Bewegung und allen Entstehens gebe, und daß dieser aufgrund der vorherigen Überlegungen mit dem Sich-selbst-Bewegenden identifiziert werden müsse, was gerade vom kosmologischen Standpunkt aus notwendig erscheint.

(4 a) Da nun das, was sich von sich selbst her bewegt, als unsterblich bestimmt worden ist, wird man ohne Scheu sagen können, daß gerade dieses (das Sich-selbst-Bewegende) das Wesen (Ousia) und die gedankliche Bestimmung (Logos) der Seele sei.

Hier erfolgt die entscheidende Gleichsetzung des in dem ganzen Passus behandelten und bestimmten Bewegungsprinzips mit der Seele, genauer: mit ihrem Wesen und ihrem Logos; d.h. die Natur der Seele besteht nach diesem Satz primär in der Selbstbewegung. Platon will sicher nicht in Abrede stellen, daß es noch spezifische Eigenschaften der verschiedenen Seelen gibt (für die menschliche wäre z.B. Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen zu nennen, aktive und passive Überredungsfähigkeit und vieles mehr.)

Aber die grundsätzliche Bestimmung alles Seelischen besteht darin, daß die Seele ein Sich-selbst-Bewegendes ist, und zwar nur Seele und nichts sonst.

(4 b) Denn jeder Körper, für den das Bewegtwerden von außen erfolgt, ist unbeseelt (ἄψυχον). Jeder Körper aber, für den das Bewegtwerden aus ihm selbst von innen heraus erfolgt, ist beseelt (ἔμψυχον), so daß dies die Natur der Seele ist.

Mit der für die Griechen gebräuchlichen Unterscheidung von „beseelt" und „unbeseelt" in bezug auf Körper macht Platon seine Definition dessen, was Seele ist, klar.

[9] Im *Timaios* und *Politikos* scheint er sich eingehender mit dieser Denkmöglichkeit (oder der ähnlichen, daß der Fortbestand des Kosmos, so wie er hic et nunc ist, nicht aufgrund seiner eigenen Natur gesichert ist, s. Tim. 38 b7, dazu Kommentar dieser Arbeit S. 47 f.) auseinandergesetzt zu haben.

Nur der Körper, dessen Bewegung (wörtlich: Bewegtwerden) aus ihm selbst stammt, verdient das Prädikat „beseelt". Dann aber ist gerade das, was einen solchen Körper von unbeseelten Körpern unterscheidet, deren Bewegung von außerhalb stammt, in dem Vermögen zu suchen, sich selbst „von innen her" zu bewegen, und dieses wird — so erklärt Platon in Übereinstimmung mit der griechischen Tradition — eben durch das Seelische oder die Seele bewirkt. Platon geht nur einen Schritt weiter und sagt, dieses Sich-selbst-Bewegen ist die Grundbestimmung des Seelischen. Dieser Schritt ist im wesentlichen durch die anfängliche strenge Unterscheidung zwischen (a) dem, was anderes bewegt und selbst von anderem bewegt wird und (b) dem, was sich selbst bewegt, legitimiert. — Während die griechische Sprache nicht unbedingt streng unterscheidet zwischen einem Sich-selbst-Bewegen und einem passiven Bewegtwerden (das griech. κινεῖσθαι ist medial und passiv zugleich), und danach z.B. der menschliche Körper als beseelter Körper sowohl „sich bewegt", wenn er durcheinandergeschüttelt wird wie auch, wenn der Mensch läuft oder springt, kommt es Platon darauf an, in dem Phänomen der Bewegung das eigentlich aktive, bewegungserzeugende Moment (die Selbstbewegung) von dem passiven Moment (der Weitergabe der Bewegung) zu trennen. Im beseelten menschlichen Körper, d.h. im Individuum Mensch ist natürlich beides enthalten, jedoch garantiert nach Platon nur die Seele für die dauernde Kontinuität der Bewegung.

(4 c) (Schlußsatz)
Wenn sich dieses aber so verhält, daß das Sich-selbst-Bewegende nichts anderes als Seele ist, so dürfte Seele mit Notwendigkeit unentstanden und unsterblich sein.

Die zusammenfassende Schlußfolgerung wird von Platon mit einiger Vorsicht formuliert.[10]

Als Sich-selbst-Bewegendes ist Seele (nicht: die Seele — darauf wird noch einzugehen sein) sowohl unentstanden wie auch unvergänglich = unsterblich. Man kann auch umformulieren: Unentstanden und unvergänglich kann im Bereich der Bewegung, das ist der Bereich der Physik im weitesten Sinn, nur das, was Seele ist, heißen, insofern es (und es nur allein) ein Sich-selbst-Bewegendes ist.

---

[10] Der griechische Optativ (deutsch: dürfte sein) läßt sich hier wohl kaum anders deuten als das Kategorische in dem „Quod erat demonstrandum" abzumildern. Also als bloß stilistisches Mittel, das jedoch einen eventuellen Schluß auf mangelnde Sicherheit in der Beweisführung nicht zuläßt.

Der Zusammenhang des Seelen — Begriffs im Phaidros zu dem des Timaios

Die folgenden Überlegungen sollen klären, ob die im *Phaidros* gelehrte Bestimmung der Seele als Selbstbewegung und Prinzip der Bewegung auf die Lehren des *Timaios* übertragbar sind, ob eventuell eine Entwicklung in der platonischen Lehre anzunehmen ist, welche möglichen Differenzen bestehen, oder wie eine „System-konsistenz" bezüglich des Seelen-Begriffes in beiden platonischen Dialogen aussehen könnte.

Für Harold CHERNISS ist die Lehre des *Phaidros* von der Seele als „letzter Quelle aller physikalischen Bewegung" [11] unumstößlich. Deswegen nimmt er einen Widerspruch an zwischen dieser Lehre und einer (seiner Meinung nach falschen) wörtlichen Auslegung der Schöpfung im *Timaios.*

Er argumentiert (S. 428 ff.): Das völlige Fehlen der Lehre von der Selbst-Bewegung innerhalb des *Timaios* spreche dafür, daß die „Struktur" oder „Form" ein „Schöpfungsmythos" sei, wobei „Schöpfung" nur als „mythical form of exposition" (S. 341) zu verstehen sei.

Die Erwähnung der „wesentlichen Charakteristik" der Seele, nämlich der Selbstbewegung, hätte nach CHERNISS eine Zerstörung der ganzen Struktur des *Timaios* zur Folge gehabt.

Dies scheint mir ein sehr schwaches Argument für die Interpretation des *Timaios* als „creation myth" zu sein. Es besagt doch letztlich, daß CHERNISS Platon nicht zutraut, aufgrund des Zwanges eines Mythos und dessen Eigengesetzlichkeit, die „wesentliche Charakteristik" der Seele, die Selbstbewegung, ausdrücklich mit in die Schilderung des Aufbaus der Kosmos-Seele einzubringen.

Im Gegensatz zu dieser CHERNISSschen Konstruktion kann man zeigen, daß an dem Grundgedanken von der Seele als Prinzip und Quelle aller physikalischen Bewegung auch im *Timaios* festgehalten wird, daß jedoch eine Differenzierung und Entwicklung dieses Gedankens vorliegt.

Um die Richtigkeit dieser These zu erweisen, gilt es, das Verhältnis von Bewegungen innerhalb der Chora zu deren Verursachung zu untersuchen. G. VLASTOS ist zweifellos im Recht, wenn er für die chaotischen Bewegungen (den Seismos) die Annahme eines

[11] S. 445: „Since according to Platonic principles soul is the ultimate source of all physical motion . . . "

„irrationalen" Teils der Weltseele ablehnt. Demgegenüber nimmt CHERNISS zwar auch keinen „irrationalen" Teil der Weltseele an, er versucht aber (S. 447 ff.), alle Bewegungen insofern auf die Seele zurückzuführen, als er zwischen „primary causality of psychical motion" und „secondary causality", welche er „transmitted motion" nennt, unterscheidet.

Andererseits macht CHERNISS die „ἀνάγκη or ‚errant cause'" dafür verantwortlich, daß „disorderly motion" als eine „consequence incidental" für die zweckgerichtete Bewegung der Weltseele entstünde.[12]

Gegenüber CHERNISS versucht Hans HERTER in einem Aufsatz über die Bewegung der Materie bei Platon[13] zu zeigen — im Anschluß an VLASTOS und FESTUGIÈRE — daß der Materie bei Platon eine Eigenbewegung innewohne. Er führt zwei Hauptargumente[14] für diese These an: (1) die Entgegensetzung von Nus und Ananke ist als Antinomie von zwei selbständigen Prinzipien zu sehen. Damit ist Ananke als erratische Ursache auch Bewegungsprinzip für regellose Bewegungen. (2) Der Demiurg als die „beste aller Ursachen" (Tim. 29 a6) kann nicht Ursache von Unordnung oder Schlechtem sein.

Bei diesem theodizee-ähnlichen Argument setzt HERTER voraus, daß der Demiurg wesentlich selber Psyche ist, woraus folgt, daß auch die von ihm ausgehende Bewegung psychisch begründet ist. Wiederum ergibt sich, daß für die Unordnung und das Schlechte im Kosmos, d.h. für regellose Bewegungen ein anderes Prinzip als das demiurgische, nämlich die Ananke als „irrende Ursache" verantwortlich gemacht werden muß.

Daß Platon im *Timaios* zwischen geordneten und regellosen Bewegungen unterscheidet und daß er beiden Arten von Bewegung verschiedene „Ursachen" (αἴτια) zuweist, dürfte wohl kaum bestritten werden. Jedoch ist fraglich, ob das, was Platon „Notwendigkeit" (ἀνάγκη) oder „das Eidos der irrenden Ursache" (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας)[15] nennt, wirklich Prinzipiencharakter beanspruchen kann.[16] Ohne hier auf die Frage des Ursprungs des Schlechten im ethischen Sinne eingehen zu können,[17] kann man

[12] S. 448.
[13] *Rh. Mus.* 100, (1957), S. 327-347.
[14] Siehe besonders S. 332-334.
[15] Tim. 48 a7.
[16] Wohlgemerkt: Platon vermeidet den ἀρχή-Begriff!
[17] HERTER will die Eigenbewegung der Materie auch letztlich für das

sagen, daß die Ananke dem nur auf das Gute gerichteten Wirken des Demiurgen eine Grenze setzt und analog dazu auch dem Wirken der Kosmos-Seele. Weiter ist HERTER zuzugeben, daß das Wirken der Ananke im „Chaos-Kapitel" näher beschrieben wird, daß es sich im „Seismos" des ungleichmäßig belasteten „Raumes" äußert. Ob jedoch das „Eidos der irrenden Ursache" wirklich ein selbständiges Bewegungs-Prinzip ist, welches der Seele gegenübertritt, bleibt fraglich und kann erst durch die richtige Einordnung der Analyse des „Seismos" der Chora in die kosmologisch-ontologische Gesamtkonzeption des *Timaios* gelöst werden.

Bei der Diskussion der platonischen Chora war festgestellt worden, daß der „Seismos", in dem sie sich im chaotischen Zustand befindet, eine quasi-aktive Bewegung umschreibt, welche die Funktion hat, die verschiedenen elementenähnlichen Partikel zu bestimmten Gruppierungen innerhalb der Chora zu sammeln und anzuhäufen. Dies geschieht nach der Regel: Gleiches zu Gleichem.

Es war weiter gezeigt worden, daß die Partikel, die schweren und leichten des Chaos-Zustands ebenso wie die Elemente des Kosmos-Zustands, allesamt als Teile der Chora aufzufassen sind: die „Chaos-Partikel" ohne „bewußte" — höchstens zufällige — geometrische Strukturierung, die Kosmos-Elementenpartikel dagegen als geometrische Gebilde innerhalb der Chora.

Die Frage, der wir uns jetzt zu stellen haben (welche bisher nur gestreift worden ist) [18] ist die nach dem Verhältnis zwischen dem Bereich der Ideen und der Chora, insbesondere im Hinblick auf Bewegung.

Stellen wir zu diesem Zwecke zusammen, mit welchen Ausdrücken Platon das belegt, was in die Chora eintritt und wieder aus ihr verschwindet, und was sie zu der Erschütterung (Seismos) veranlaßt:

In Tim. 50 c4 f. spricht Platon von den „Nachbildungen der Immer-Seienden" (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα), welche in die Chora — hier als „Ausprägungsstoff" verstanden (ἐκμαγεῖον) — eintreten und aus ihr heraustreten.[19] Tim. 51 a 1-3 ist die Rede von den „ähn-

---

κακόν verantwortlich machen. Zu diesem Fragenkomplex vgl. K. GAISER, S. 141 f., S. 197 f.

[18] Siehe S. 60.

[19] Im Zusammenhang heißt es Tim. 50 c2 - 6: ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμεν ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον — τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινα δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὖθις μέτιμεν.

lichen Abbildern" (ἀφομοιώματα) alles Immer-Seienden. Diese Abbilder werden von der Chora nur dann gut aufgenommen, wenn sie selber von Natur aus „außerhalb der Gestalten" (ἐκτὸς τῶν εἰδῶν) ist. „Gestalten" kann hier doppelt verstanden werden: einmal im spezifischen Sinn als die platonischen Ideen, dann auch in einem unspezifischen Sinn als „Formen", die an bzw. in einem „Stoff" auftreten. Gemeint ist jedenfalls: die Chora muß an sich frei von Gestalten und Formen sein, um die in sie eindringenden geformten Nachbildungen der Ideen „gut" aufnehmen zu können, d.h. die Nachbildungen in ihrem Sosein unverändert in Erscheinung treten zu lassen. Wie schon früher gezeigt, ist also die absolute Homogenität der Chora aufgrund ihrer „Physis" die Bedingung dafür, daß sie von Gestalten und Kräften inhomogen gemacht werden kann.

Damit ist der dritte Ausdruck angesprochen, den Platon für das in die Chora Eingehende verwendet: Dynamis, „Kraft".

Tim. 52 d4 - e 5, die Bewegung der chaotischen Chora:

> (die Rede sei in der Hauptsache ausgeführt), daß also die Amme des Werdens, indem sie feucht und feurig wird und die Formen der Erde und der Luft aufnimmt und alle anderen diesen folgenden Zustände erleidet, auf verschiedene Weise im Aussehen erscheint; denn sie wird von Kräften (δυνάμεις) erfüllt, die weder ähnlich sind noch gleiche Richtung haben (ἰσορροπεῖν), sie wird im Gegenteil ganz unregelmäßig belastet und gerät durch jene in Schüttelung; als bewegte schüttelt sie aber ihrerseits jene (Dynameis).

Vergleicht man diese Schilderung der Seismos-Bewegung mit der Einteilung der Bewegungen der *Phaidros* Stelle, wo klar unterschieden wird zwischen (a) einer Bewegung, die einen Anstoß von außen erfährt und ihrerseits den Bewegungsimpuls weitergibt [20] und (b) der Selbstbewegung, deren Bewegungsimpuls sich wegen der Identität von bewegungsauslösendem Moment und Bewegungsziel dauernd erhält und allein der Seele zuzusprechen ist, so fällt auf, daß die chaotische Seismos-Bewegung ohne weiteres der Klasse (a) zugeordnet werden kann; der Seismos ist nämlich ein Phänomen, welches erst erscheint aufgrund des Eintretens der „Nachbildungen" in die Chora und aufgrund der Erfüllung der Chora durch die verschiedensten Kräfte und Wirkungen. Es ist also eine a b g e l e i t e t e Bewegung, die Platon hier beschreibt. Das aktive Moment des Seismos liegt — ebenso wie bei der Bewe-

[20] S. 92 f. als Bewegung der K_1-Körper bezeichnet.

gungsart, die Platon als Kontrast zur Selbstbewegung im „Phaidros" beschreibt — nur darin, daß der „von außen" in Gang gekommene Seismos seinerseits den Bewegungsimpuls weiterleitet innerhalb der Chora und dadurch zu Teilchenlagerungen führt. Die mit absichtlicher Unschärfe in vorausgehenden Ausführungen „quasi-aktiv" genannte Funktion der Chora ist also als Reaktion zu verstehen.

Die Chora besitzt keine Bewegungsquelle, keine Arche der Bewegung im strengen Sinn.

Die Richtigkeit dieser Betrachtung wird durch den Vergleich mit der schon behandelten *Timaios*-Passage über die Bewegung innerhalb des Kosmos bestätigt (Tim. 57 d - 58 c), wo die dauernde Bewegung und Veränderung von der dauernden Erzeugung von Unregelmäßigkeit innerhalb der geometrischen Konfigurationen der Elementarkörper hergeleitet wird. Entsprechend wird hier bei der Beschreibung des chaotischen Seismos das Entstehen dieser Schüttelungen der Chora von ihrer unregelmäßigen Belastung durch eintretende „Kräfte" (δυνάμεις) verursacht.

Nachdem so durch Interpretation des Wortlautes [21] der sachliche Gehalt der Seismos-Beschreibung klarer geworden ist und durch systematische Parallelen abgesichert ist, gilt es, die äußerst schwierige Frage nach der Funktion der Ideen in diesem Zusammenhang zu stellen.

Da Platon selbst in Tim. 50 c 5 f. die Art und Weise, wie die in die Chora eingehenden Nachbildungen der Ideen von diesen Ideen her ausgeformt sind, als „schwierig zu sagen" und „erstaunlich" (τρόπον τινα δύσφραστον καὶ θαυμαστόν) bezeichnet und dieses Problem auf später verschiebt,[22] muß eine vorsichtige Spekulation, die zu keiner Lehre des „Timaios" im Widerspruch stehen darf, versuchen, zu dem von Platon Gemeinten — wenigstens näherungsweise und generell gedacht — vorzudringen.

Eine solche systematisierende Annäherung bietet die Deutung von Léon Robin.[23]

Robin schreibt zur Frage des Verhältnisses von Ideenwelt, Chora und Erscheinungen vor dem Kosmos:

---

[21] Die meisten Kommentatoren begnügen sich mit einer ungenauen Umschreibung der ohnehin als „mythisch" abqualifizierten Passage.

[22] Die Frage ist, ob Platon mit εἰς αὖθις eine spätere Stelle im *Timaios* meint oder eine Erörterung außerhalb desselben, die vielleicht nur der mündlichen Lehre vorbehalten blieb.

[23] *Platon: La Place de la Physique dans sa Philosophie*, S. 258.

> Et en effet, avant que Dieu commence à ordonner le monde, il y a bien déjà, comme on l'a vu et comme la suite l'expliquera plus en détail *un certain devenir tout mécanique; ce devenir a lieu dans le réceptacle; il ne peut resulter que de l'action de la forme ou de l'être absolue.*

Im folgenden Kapitel soll diese Beziehung der physikalischen Prozesse (was ROBIN „devenir tout mécanique" nennt) im „Raum" (ROBIN: réceptacle) zu den Ideen weiter untersucht werden.

Die Beziehung der Ideen zu den physikalischen Phänomenen in der Chora

Sind die Dynameis, die in die Chora eintreten, Wirkungen der „Nachbildungen des Seienden" oder eine Umschreibung für diese selbst?

Ist den Ideen selber eine „Formkraft" (wie GAISER meint), auch unabhängig von der wirkenden, formenden Kraft des Demiurgen zuzuschreiben?

Dagegen scheint zu sprechen: Das „erste Genos", das den Ideenbereich repräsentiert, tritt, wie Platon ausdrücklich bemerkt (Tim. 52 a 2 f.), weder in etwas außerhalb seiner selbst hinein, noch verschwindet es aus etwas — das sind vielmehr Prädikate der „Nachbildungen" (μιμήματα) in bezug auf das dritte Genos, die Chora. Jedoch wird durch diese negative Charakterisierung der Ideen nur ihre Unabhängigkeit von den zwei anderen Gene und ihre ontologische Prävalenz aufgewiesen. Allein, daß Platon eine Art Anteilhabe (Methexis) zwischen Ideen und ihren physischen Abbildern annahm, daran ist trotz der Methexis-Kritik im 1. Teil des *Parmenides* nicht zu zweifeln.

GAISER versucht in Anlehnung an Zeugnisse über die mündliche Lehre Platons innerhalb der Akademie die Methexis durch einen kontinuierlichen Übergang in einem Dimensionen-Modell zu erklären. Danach „verläuft" das, was Platon „Teilhabe" nennt, über die Stufen: Idee — Punkt — Linie — Fläche — (dreidimensionales Schema) — sinnlich wahrnehmbarer Körper. Zur Ingangsetzung dieser „Bewegung" (die Platon γένεσις εἰς οὐσίαν, „Werden zum Sein hin" nennt) nimmt GAISER eine den Ideen inhärente Formkraft an.

Es soll im Rahmen dieser Arbeit nicht diskutiert werden, ob das Dimensionen-Modell die richtige Beschreibung für die Methexis liefert. Wesentlich für unsere Untersuchung ist, daß GAISER ebenso wie ROBIN eine von den Ideen ausgehende formende Kraft annimmt.

Um diesen Gedanken weiter zu verfolgen und den platonischen Sprachgebrauch zu erhellen, der von den sinnlich wahrnehmbaren Phänomenen als ἀφομοιώματα (wörtl.: Anähnelungen) und μιμήματα (Nachahmungen, Nachbildungen) spricht, kann man eine Art „Strahlungsenergie" für die Ideen annehmen; allerdings nicht im physikalischen Sinn, da eine solche sich mit der Zeit erschöpfen würde, sondern in einem metaphysischen Sinn als Analogon zur Strahlung der Sonne. Diese Strahlung wirkt immer (ἐνεργεῖ: aristotelisch gesprochen), weil die Idee immer ist.

Im sogenannten Sonnengleichnis der *Politeia* (507 a - 509 b) wird die „Strahlung", die von der Idee des Guten ausgeht, analog zur Strahlung, die von der Sonne ausgeht, verstanden. Ebenso wie die Sonnenstrahlung alles Irdische sichtbar macht und Ursache des Lebens auf der Erde ist, so ist die ideale Strahlung der Idee des Guten Ursache der Wahrheit und der Erkenntnisfähigkeit, sowie des Seins der Ideen im noetischen Kosmos.

Entwickelt man diese Konzeption unter dem Gesichtspunkt, daß im *Timaios* nicht mehr von der Idee des Guten die Rede ist, sondern vom Demiurgen einerseits und vom noetischen Kosmos-Lebewesen andererseits, so dürfte der Gedanke einer metaphysischen Strahlung aus dem Sonnengleichnis folgendermaßen zu differenzieren sein:

Der Gesamtverband der Ideen, der lebendige Ideenkosmos, sendet „Strahlen" aus — ob mit oder ohne Einfluß des Demiurgen, soll nicht entschieden werden —. Diese Strahlen senden sozusagen die Umrisse der Eide in den Raum (Chora) und werden so zur Ursache der Erkennbarkeit der Eide im Nus der Menschen. Neben dieser noetisch-psychischen Wirkung haben die Ideen-Strahlen aber auch eine physikalische: Der Raum wird durch die „Strahlungsenergie" umgestaltet, und es erscheinen in ihm die Nachbildungen der Ideen als räumlich manifestierte Größen.

Für die Entstehung der Unregelmäßigkeit, die letztlich für das Angefülltsein der Chora von verschiedenen δυνάμεις und damit für ihren Seismos verantwortlich ist, gibt es prinzipiell drei Erklärungsmöglichkeiten:

(1) Man sucht die Unregelmäßigkeit im Bereich der Ideen: als Auswirkung des „zweiten Prinzips" (unbestimmte Zweiheit, ἀόριστος δυάς oder das Groß-Kleine, μέγα — μικρόν nach K. Gaiser) auf die „Strahlungsenergie" der Ideen.

Ein Schwanken der Strahlungsintensität würde eine Unregelmäßigkeit in der Projektion der Ideen auf die zunächst homogene Chora hervorrufen. Die auf diese Weise mehr oder minder präzisen oder starken Nachbildungen der Ideen im Raum würden dann eben durch die Unregelmäßigkeit ihrer räumlichen Bestimmtheit die Chora verschiedenartig belasten und damit in Schwingungen versetzen, wodurch die Unregelmäßigkeit der Raum-Formen noch gesteigert würde.

(2) Eine zweite Möglichkeit wäre die Verlegung der Unregelmäßigkeit in die Chora als schon immer ihr inhärente Größe. Dann müßte man aber die von Platon für die Chora behauptete Gestaltlosigkeit, welche bisher als Homogenität interpretiert wurde, insofern relativieren, als diese Gestaltlosigkeit sich nur auf die Fähigkeit der Chora bezöge, keinen (in ihrer Natur liegenden und von einer bestimmten Form verursachten) Widerstand gegen das getreue Aufnehmen von Formen und Gestalten von außen entgegenzusetzen: Homogenität der Chora a priori als möglichst getreues Aufnehmen und Abbilden von außerhalb eintretenden Formen.

Der Faktor der Unregelmäßigkeit, der auch in dieser Art von Homogenität liegen müßte, um die dann entstehende Inhomogenität aus dem Wesen der Chora heraus zu deuten, wäre darin zu suchen, daß *das Festhaltevermögen der Chora in bezug auf eintretende Nachbildungen als begrenzt anzusehen wäre.* Daher die platonische Rede vom *Ein- und Austreten* der Abbilder.

In dieser Deutung wäre eine relative Homogenität der Chora von vornherein von einer absolut zu verstehenden unregelmäßigen Verteilung einer strukturellen Größe, die man Beharrungsvermögen oder negativ: Aufnahme-Trägheit nennen kann, überlagert. *Die Festhalte-Kapazität wäre innerhalb der Chora, a priori, und nicht erst nach dem Erfülltsein durch verschiedene Kräfte, ungleich verteilt.*

(3) Die dritte prinzipielle Möglichkeit, die Unregelmäßigkeit als Verursachung des Seismos zu begreifen, läge in der *Annahme eines Mediums zwischen Ideen und Chora,* welches, selbst ungleichmäßig, die Unregelmäßigkeit der Herausformung der μιμήματα innerhalb der Chora beeinflussen würde, *bevor diese in die Chora eingetreten sind.*

Welche dieser drei Erklärungsmöglichkeiten die größte Wahrscheinlichkeit innerhalb der platonischen Kosmologie bean-

spruchen kann, dürfte nicht leicht zu entscheiden sein und soll hier wegen Mangel an Belegen nicht entschieden werden.[24]

Gleichgültig, welche der drei Möglichkeiten zu bevorzugen ist, alle drei setzen ein Wirken der Ideen voraus, durch welches letztlich der ständige Fluß der sinnlichen Phänomene ermöglicht wird. Im Anschluß an Interpreten wie L. ROBIN und K. GAISER begreift auch diese Arbeit die ontologische Abhängigkeit der Genesis (jetzt als allgemeine Prozeßhaftigkeit verstanden) von dem Ideenkosmos nicht so sehr statisch als bloße Hinordnung der Phänomene auf die Ideen hin, wobei die Ideen nur sozusagen der „Maßstab" sind, an dem sich die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung mehr oder weniger stark „orientieren", sondern mehr dynamisch als eine ständig erwirkte, in einem Formungsprozeß hervorgebrachte Abhängigkeit. Und diese ständige Wirksamkeit der Ideen in Richtung auf die Formierung des Raumes mit der Folge der Erfüllung des Raumes mit Kräften (δυνάμεις) und elementenähnlichen Strukturen (ἴχνη ἄττα, Tim. 53 b 2) vollzieht sich vor der Herausformung des Kosmos durch den Demiurgen. Die Leistung des Demiurgen besteht darin, die von den unregelmäßigen Kräften bewegte Chora als „Material" umzuformen in ein nach „Zahlen und Gestalten"[25] wohlgegliedertes Ganzes, ihm eine hierarchische Ordnung von Bewegungen zu geben — deren höchste der kreisförmige Umschwung des Ganzen ist — und verbunden damit, ihm eine zeitliche Ordnung zu geben. Denn die Zeit (χρόνος) ist, wie aus dem platonischen Text unschwer herauszulesen ist, eine Funktion der regelmäßigen Bewegungen der Fixsternsphäre, der Sonne und der Planeten.

All diese Bewegungen werden durch die Kosmos-Seele erzeugt. Sie ist das unsichtbare Bewegungsprinzip, welches der Demiurg für den Kosmos konstruiert und mit körperlicher Dreidimensionalität zu einem vierdimensionalen von Leben erfüllten kosmischen Ganzen gestaltet als „göttliches sichtbares Abbild"[26] des Denk-Kosmos (νοητὸς κόσμος, wie Platon den Ideenbereich in der *Politeia* meistens nennt).

---

[24] Vielleicht scheidet die 3. Möglichkeit zuerst aus, da sie sozusagen am meisten hypothetisch ist und den Grundsatz verletzt: principia non sunt multiplicanda. Jedoch kam es bei der Aufstellung der drei Möglichkeiten auf eine Vollständigkeit des alternativ überhaupt Denkbaren in dieser Frage an.

[25] εἴδεσι καὶ ἀριθμοῖς, Tim. 53 b5.

[26] Tim. 92 c7.

Damit berühren wir noch einmal das Problem der Seele als Bewegungsprinzip.

Psyche als Bewegungsprinzip

Der Beweis des *Phaidros* benutzt die (für die platonische Lehre bis zu den *Nomoi*) wichtige Unterscheidung von zwei Bewegungsmodi: (a) Bewegung eines Körpers, verursacht von anderem — von außen — und weitergeleitet an anderes und (b) Selbstbewegung, welche nur der Seele zugesprochen werden kann. Seele als Arche aller Bewegung bedeutet dann: alle Bewegungen der Form (a) müssen letztlich auf Bewegung der Form (b) zurückgeführt werden können. Wenn es im „Phaidros" ψυχὴ πᾶσα heißt: „alle Seele", so bedeutet diese Formel, daß bezüglich des (durch den Beweis herausgefundenen) Logos von Seele, nämlich der Selbstbewegung, nicht zwischen verschiedenen Seelen unterschieden werden muß.[27]

Daß Platon freilich sonst verschiedene Arten von Seele unterscheidet, zeigen sowohl die den *Phaidros*-Beweis einleitenden Worte, wo von göttlichen und menschlichen Seelen die Rede ist, wie auch viele Stellen im *Timaios*.[28]

Wenn man eine Lehre, die im *Timaios* mindestens zweimal ausgesprochen wird und auch im *Philebos* erscheint, hinzunimmt, nämlich die Behauptung der Einheit von Vernunft und Seele, so läßt sich zwanglos eine Art Hierarchie der Seelen innerhalb der platonischen Lehre aufstellen. Damit läßt sich der von vielen Kommentatoren behauptete Widerspruch zwischen dem *Phaidros* und dem *Timaios* bezüglich des Seelen-Begriffes aus dem Wege räumen.

Führen wir uns diesen Widerspruch noch einmal kurz vor Augen, da er wesentlich die Interpretation der Genesis des Kosmos bei H. Cherniss und anderen bestimmt:

Wie kann die Seele als Selbstbewegung unentstandenes Prinzip der Bewegung sein (*Phaidros*), wenn sie als Kosmos-Seele vom Demiurgen „erschaffen" wird (*Timaios*)?

G. Vlastos [29] glaubt, daß man einen eventuellen Widerspruch zwischen dem *Phaidros* und dem *Timaios* ruhig hinnehmen kann,

---

[27] Deshalb steht bei ψυχή kein Artikel.

[28] Diese Lehre ist mehrfach in den platonischen Dialogen zu finden, vgl. z.B. Phaid. 81 a - 82 b, Pol. 620 a-d. Sie ist, wie die genannten Stellen bezeugen, eng mit dem Glauben an eine Seelenwanderung verknüpft.

[29] 'Creation in the 'Timaeus': Is it a Fiction,' S. 415.

wenn nur innerhalb des *Timaios* kein Widerspruch auftrete. Damit enthebt sich VLASTOS der Schwierigkeit, die Lehre von der Unentstandenheit der Seele aus dem *Phaidros* mit den Lehren des *Timaios* zu verbinden. Er sieht seine Aufgabe nur darin, die Lehre (innerhalb des *Timaios*) von der Seele als Selbst-Bewegendem mit der anderen Lehre (innerhalb des *Timaios*) von der „creation" der Seele durch den Demiurgen als widerspruchslos zu erklären.[30] Dieses glaubt VLASTOS dadurch zu leisten, daß er unterscheidet zwischen den „self-motions of the self moving souls", welche natürlich nicht erschaffen werden können, und den „self-moving souls" als solchen, welche der Demiurg als ganze erschafft, zusammen mit ihrer Fähigkeit, sich selbst zu bewegen, und sie dieser Funktion für alle Zeit überläßt.[31]

Abgesehen von dieser etwas künstlichen Unterscheidung kann man VLASTOS nur zustimmen, daß das Geschaffenwerden von Seelen nicht im Widerspruch steht zu ihrer Selbst-Bewegung. VLASTOS hält es allerdings nicht für möglich (und sicherlich auch nicht für richtig), auch die stärkere Lehre aus dem *Phaidros* von dem Prinzip-Charakter und folglich der Unentstandenheit der Seele mit den *Timaios*-Lehren in Einklang zu bringen.

Auf den letzten Seiten seines Aufsatzes betont er, daß es keinen Zweck habe, nach intelligenten Ursachen als ersten Ursachen innerhalb der Lehre des *Timaios* zu suchen. Was die chaotischen Bewegungen anginge, so gelte: „Here we must content ourselves with a purely physical cause of motion sc. the irregularity (ἀνωμαλότης) of the material medium".[32]

Die folgende Untersuchung soll unter anderem zeigen, daß wir uns keineswegs, auch nicht im Bereich des Chaos, mit rein mechanischen Bewegungsursachen zu begnügen haben, sondern daß die Lehre des *Phaidros* von der Seele als Arche und Quelle aller anderen Bewegung durchaus auch für die Kosmologie des *Timaios* gilt, ja sogar erst die richtige Stelle der platonischen „Physik" innerhalb der platonischen „Metaphysik" angibt.

Der Gedanke, welcher diese Einordnung ermöglicht, ist, wie schon erwähnt, u.a. im *Philebos* zu finden und lautet:

---

[30] a.a.O. S. 416.
[31] S. 416: „. . . the Craftsman creates souls and leaves them alone to do their own self-moving for ever after."
[32] a.a.O. S. 418.

„Weisheit und Vernunft dürften wohl ohne Seele überhaupt nicht entstehen.“ [33]

Ähnlich heißt es im *Timaios* (30 b3): „Daß aber Vernunft getrennt von Seele irgendeinem zukommen soll, ist unmöglich.“ [34] An einer anderen Stelle, innerhalb der Untersuchung über die zwei verschiedenen Gattungen von Ursachen, heißt es in Tim. 46 d5 f.: „Denn von dem Seienden ist das, dem allein Vernunft zu besitzen zukommt, Seele zu nennen.“ [35]

Alle drei Belegstellen sprechen dieselbe Lehre von der notwendigen Verbindung von Vernunft (Nus) und Psyche aus.

Da die Tätigkeit des Demiurgen mehrmals mit dem Wirken des Nus, der Vernunft, identifiziert wird (Tim. 36 d7; 39 e7-9), kann man konsequenterweise für den Demiurgen eine Seele annehmen. Natürlich hat diese Annahme nur einen Sinn, wenn man den Demiurgen nicht als mythische Figur betrachtet.

Man verfehlt wohl den Sinn des *Timaios*, wenn man, wie GAISER [36] will, den Demiurgen als Verkörperung des dynamischen Aspektes der Ideen ansieht. Wie VLASTOS und andere dargelegt haben, kommt die Rede auf die „bildhafte Rede“ (εἰκὼς μῦθος) erst, nachdem die Gestalt des Demiurgen eingeführt worden ist. Doch abgesehen davon darf nach den bisher vorgeführten Indizien für eine Interpretation der Kosmogonie als realen Geschehens vorausgesetzt werden, daß auch dem „besten aller immer-seienden Denk-Wesen“ (Tim. 37 a1) Realitätscharakter zukommt.

Wir können den Demiurgen als Verkörperung des schöpferisch wirkenden Nus ansehen — hierin stimmen wir GAISER zu —, ohne die Frage nach seiner Personalität oder der Verbindung zur Idee des Guten stellen zu wollen.

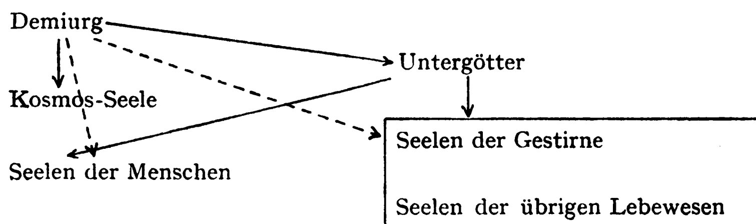
Für unseren Zweck genügt es, dem Demiurgen als dem kosmosschaffenden Nus eine Seele zuzuschreiben, da nach den angeführten Sätzen aus *Timaios* und *Philebos* Vernunft immer mit Seele verbunden ist.

Wenn, wie der *Timaios* schildert, der Demiurg seinerseits die Kosmos-Seele durch Konstruktion hervorbringt und die Untergötter die anderen Seelen schaffen läßt, so ist offensichtlich, daß die Seele des Demiurgen dem Seinsrang nach höher ist als die Seelen, die er schafft oder schaffen läßt.

---

[33] Phil. 30 c9 f. σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην.
[34] νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ.
[35] τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν.
[36] S. 194 f.

Man kann demnach schematisch folgende Seelen-Hierarchie aufstellen:



In diesem Schema soll die Höhe der Zeilen den ontologischen Rang wiedergeben, ein Pfeil soll das „Hervorbringen" symbolisieren: die Tatsache, daß die ontologisch „höheren" Seelen die ontologisch „niederen" erzeugen.

Dabei ist nicht angedeutet, wie im Kosmos-Ganzen die Kosmos-Seele mit den Einzelseelen verbunden ist. Dieses Verhältnis wird von Platon auch nur angedeutet (Tim. 43 a 4 ff.). Weiter ist das Verhältnis des Demiurgen zu den sogenannten Untergöttern nicht leicht zu fassen.[37] Sie stehen aber sicherlich im Rang tiefer als der Demiurg, weil dieser sagt, daß sie durch ihn geworden sind (41 a7). Er gibt ihnen Befehle (42 a6 - d3) zur Ausführung der Teile des Kosmos-Werkes, die weniger grundlegend sind, und die den Demiurgen entheben sollen, etwas zu schaffen, das mehr dem Einfluß des Schlechten ausgeliefert ist.

Insofern gibt Platon in den betreffenden Abschnitten [38] eine Art Theodizee: Das unmittelbare Wirken des Demiurgen soll ja so gut wie möglich sein, da er frei von Neid ist (Tim. 29 e1 f.).

Was die Seelen der Menschen angeht, so wird in Tim. 42 a-d angedeutet, daß der Demiurg selbst den Untergöttern Anweisungen gibt, wie sie die Seelen von Mann und Weib und den übrigen Lebewesen zu erzeugen hätten. (Im Schema die gestrichelte Pfeile.) In 42 e8 heißt es, daß die Untergötter den Demiurgen nachahmten, und im folgenden wird eine erste Schilderung ihres Wirkens gegeben (bis 46 c6). Sie bringen auch die sterblichen Körper mit ihren Gliedern und Organen hervor und verbinden sie mit den „Umläufen der Seele" (43 a4 f.), so daß sich das ganze Lebewesen bewegen kann. In Tim. 44 a7 - b1 wird ausgeführt, daß falsche

[37] So genannt bei vielen modernen Kommentatoren. In Tim. 41 a6 redet der Demiurg sie mit θεοὶ θεῶν an, eine Formulierung, deren Sinn mir nicht klar ist.

[38] Tim. 42 d, e explizit und im folgenden implizit.

Wahrnehmungen und Unvernunft für die Seele dadurch entstehen, daß sie (die Seele) in den Körper „hineingebunden wurde".

Hier ist wohl die Ursache des Schlechten zu suchen, an dem der Demiurg nicht schuld sein will. Die sekundären Konstruktionsaufgaben, die die Untergötter vollbringen, haben also die (vom Demiurgen nur zugelassene, nicht von ihm selbst unmittelbar hervorgebrachte) Folge, daß Schlechtes aufgrund der somatischen Eigenart auf die Psyche übertragen wird.

Wovon ist das Wirken des Demiurgen noch bestimmt, außer von der eigenen Gutheit? Wie die Interpretation der betreffenden Abschnitte schon gezeigt hat, gibt Timaios die klare Antwort: Sein Formungsakt (σύστασις) bildet das überzeitliche, Denk-Lebewesen" (νοητὸν ζῷον) ab.

Man kann es auch umgekehrt sagen: Damit der irdische Kosmos das göttliche Lebewesen werden kann, wie er in den letzten Zeilen des *Timaios* genannt wird, muß auch das Vorbild, das Paradeigma nach dem er vom Demiurgen gefertigt ist, ein göttliches Lebewesen sein, aber natürlich von höherem Rang. Das bedeutet für unsere Frage nach den verschiedenen Seelen: Auch der Ideenkosmos muß als Lebewesen eine Seele haben; denn daran besteht sowohl nach allgemeingriechischer Anschauung wie auch nach platonischer Lehre nicht der geringste Zweifel: Das was Leben hat, also ein ζῷον ist, hat auch Seele.[39]

Doch wir brauchen uns nicht mit einer solchen allgemeinen Schlußfolgerung zu bescheiden. Es gibt eine Stelle im Dialog *Sophistes* (248), die, ausführlicher noch als die genannten *Timaios*-Stellen und der Satz aus dem *Philebos*, unsere Auffassung von der Psyche des Ideenverbandes stabilisiert. Wir wollen sie im Zusammenhang betrachten.

In der ironisierenden Darstellung der „Gigantenschlacht um das Sein" im *Sophistes* (246 ff.) kritisiert der Fremde zwei gegensätzliche Anschauungen der Wirklichkeit oder besser: dessen was „wirklich" genannt wird. Die erste Anschauung ist die der krassen Materialisten und Sensualisten, die nichts anderes als wirklich anerkennen als das, was körperlich und sinnlich ist. Die zweite ist die der Idealisten: „Ideenfreunde" (οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι) nennt sie der

---

[39] Im *Phaidon* ist Psyche das, was Leben mit sich bringt und untrennbar mit Leben verknüpft ist, daher auch unsterblich ist, Phaid. 105 d3. Im *Phaidros* wird Seele als Selbstbewegung nur den ἔμψυχα zugesprochen, was ein Synonym für ζῷα, „Lebewesen" ist.

Fremde. Sie erkennen nur unkörperliche, durch das Denken in der Seele erfaßbare Ideen als die Wirklichkeit (ἡ ὄντως οὐσία, 248 a11) an. Von dieser idealen Wirklichkeit ist der Bereich der Sinneserfahrung — Genesis genannt — unterschieden. Während der Fremde die materialistische Anschauung nicht völlig zu widerlegen versucht (er begnügt sich weithin damit, sie zu verspotten), wird die Position der „Ideenfreunde" genau unter die Lupe genommen: es ist Platons Auseinandersetzung mit seiner eigenen, in den früheren und mittleren Dialogen vertretenen, Ideenlehre, die für ihn spätestens seit dem *Parmenides* revisionsbedürftig geworden ist. Für unseren Zusammenhang mag es genügen, einen Zug der „neuen" revidierten Ideenlehre, wie sie insgesamt im *Sophistes* erscheint, hervorzuheben.

Als einen Fixpunkt für weitere Überlegungen und ein Instrument der Kritik sowohl an den Materialisten wie an den Idealisten benutzt der Fremde eine Definition von „Dynamis" (247 d8 - e4): Eine Dynamis (Wirkung) besitze das, was entweder von Natur aus geeignet sei, etwas zu tun oder etwas zu erleiden, und sei es auch das geringste und auch nur für einen Augenblick. Alles dies sei wirklich (ὄντως).

Dann sagt der Fremde: „Denn ich setze die Definition (ὅρος): *Das Seiende* (τὰ ὄντα) *ist nichts anderes als Dynamis.*"

Man kann diese Definition auch so wiedergeben: *Das Wirklich-Seiende erkennt man an seiner Wirkung auf anderes Seiendes.*

Anschließend (248 a - 249 d) führt der Fremde im Gespräch mit Theaitetos eine fingierte Befragung der „Ideenfreunde" durch, welche dann in eine philosophische Lehre mündet, die Platons ältere Positionen bezüglich der Ideen in einem wesentlichen Aspekt überwindet. Der Gedankengang soll kurz skizziert werden. Die Idealisten akzeptieren obige Definition des Wirklich-Seienden nicht: Dynamis und damit aktives Wirken (ποιεῖν) und passives Erfahren (πάσχειν) gebe es nur im Bereich der sinnlichen Erfahrung der Genesis (248 c7 - 9).

Was bedeutet dann aber die idealistische These, daß die Seele erkennt, und die Wirklichkeit (οὐσία) erkannt wird? Doch nichts anderes, als daß auch hier eine Relation von aktivem Tun (Erkennen) und passivem Erfahren (Erkanntwerden der οὐσία) vorliegt (248 c11 - d9). Folglich liegt eine Dynamis vor, und man kann sagen, daß *die ideale Wirklichkeit der „Ideenfreunde", inwiefern sie durch das Erkennen* (γνῶσις) *erkannt wird, insofern auch bewegt wird.*

Demnach kann die alte These von der absoluten Ruhe der Ideen nicht zutreffen (248 d10 - e4).

Also muß man dem „vollkommenen Seienden" (τῷ παντελῶς ὄντι) sowohl Bewegung und Leben, wie auch Seele und Denken (κίνησις, ζωή, ψυχή, φρόνησις) zuschreiben.[40] *Die Ideen-Wirklichkeit lebt und denkt* und verharrt nicht etwa (wie die „Ideenfreunde" meinen) in ehrwürdiger und vernunftloser Unbewegtheit.

Was aber Vernunft (νοῦς) hat, muß auch Leben und Seele haben und kann dann nicht völlig unbewegt sein (248 e6 - 249 b1).

Dieser Punkt markiert eine deutliche Zäsur in der Entwicklung der platonischen Ideenlehre. Zum ersten Mal in den Dialogen wird die These von der Bewegungslosigkeit der Ideen aufgegeben. Hier sieht man auch, daß die Lehre des *Timaios* von dem vollkommenen Denk-Lebewesen eine Fortführung dieses Ansatzes ist. Doch darf man, wie die folgenden Ausführungen des Fremden bis 249 d zeigen, nicht in das andere Extrem verfallen und etwa behaupten, daß alles Seiende sich in Bewegung befinde (φερόμενα καὶ κινούμενα πάντ' εἶναι, 249 b8). Vielmehr muß man zugeben — und hier schwenkt der Fremde sozusagen wieder auf die Linie der „Ideenfreunde" ein — daß das, was sich in identischer Weise verhält (die Ideen), an der Ruhe teilhat, und daß die Vernunft ohne diese Bedingung nichts erkennen würde (249 b12-c5). Die Conclusio, welche der Fremde abschließend zieht, mutet paradox an, ergibt sich jedoch völlig zwingend aus allen seinen Ausführungen von 247 e an: Das Seiende und das Ganze, d.h. der Bereich des Wirklich-Seienden, ist weder nur ruhend noch nur in Bewegung, sondern man beschreibt ihn richtig mit beiden Prädikaten. *Das Seiende ist sowohl ruhend wie auch bewegt* (249 c10 - d5).

Wie dieses Paradox in der folgenden Untersuchung des Fremden

---

[40] A. Diès, *La Définition de l'Être* . . . ist der Meinung, daß man das „vollkommen Seiende" (παντελῶς ὄν) nicht mit den Ideen identifizieren könne, sondern daß dies ein Name für „le Monde sensible" (s. 67) sei. Sein ganzes Buch ist gegen eine Doktrin der Belebtheit der platonischen Ideen gerichtet, wie sie zu Recht schon Apelt und Zeller vertreten haben. Die Hypothese von Diès scheitert aber daran, daß sich der platonische Terminus ὄν mit der Verstärkung durch παντελῶς nur auf die Wirklichkeit der Ideen beziehen läßt; denn nach der sich durch das gesamte Werk Platons hindurchziehenden Grundunterscheidung von Seiendem und Werdendem ist alles Nicht-Ideenhafte in seinem Seinsmodus defizient, also gerade nicht „vollkommen seiend". Besonders klar lehrt dies Tim. 27 a6 - 28 a4 und 52 c4-6, wo für das Sein der Ideen der Terminus ὄντως ὄν gebraucht wird, eine Fügung, die die größte Ähnlichkeit zu dem Ausdruck παντελῶς ὄν besitzt.

über die „höchsten Gattungen" (μέγιστα γένη, ab 250 a) und ihre Verbindungen aufgelöst wird, muß uns hier nicht weiter beschäftigen. Wesentlich für unsere Interpretation, daß der Ideenkosmos eine Psyche besitze, ist die Tatsache, daß dieser Gedanke schon im *Sophistes* ausgesprochen ist.

Wie sieht nun das Verhältnis der Psyche des Demiurgen zur Psyche des Ideenkosmos aus? An dieser Stelle soll keine definitive Entscheidung im Sinne einer Über- oder Unterordnung gewagt werden. Dafür gibt es im *Timaios* kaum Hinweise. Am wahrscheinlichsten ist wohl eine Relation auf derselben ontologischen Stufe: Denn beide, der Demiurg wie der Ideenkosmos, wirken als höchste Ursachen in bezug auf den sichtbaren Kosmos.

Zwar wird der Demiurg, wie schon erwähnt, „der Beste der immer-seienden Denk-Wesen" (Tim. 37 a 1) genannt, in dem Zusammenhang, wo er als der Erzeuger der Kosmos-Seele dieser gegenübergestellt wird als der „am besten Gewordenen von allem Erzeugten". Diese Stelle spräche für den absolut höchsten Rang des Demiurgen. Auch Formulierungen wie: „Macher und Vater dieses Ganzen" (Tim. 28 c3 f) und „der dieses Ganze erzeugt hat" (41 a5) sowie „der Beste der Urheber" (29 a6) legen diese Deutung nahe.

Jedoch kann er nicht (wie der christliche Schöpfergott) unabhängig von vorgegebenem „Material" schaffen und muß zudem gewisse einschränkende Bedingungen seines Strebens, alles möglichst gut zu machen, dulden.

Der Ideenkosmos liefert ihm das Modell (Paradeigma), nach dem er den irdischen Kosmos konstruiert. Dieser Ideen-Kosmos erscheint im *Timaios* unter verschiedenen Namen: *das (Vorbild), welches sich gemäß desselben in der gleichen Weise verhält,*[41] *das Ewige,*[42] *(das Lebewesen), von dem die übrigen Lebewesen, einzeln und nach Gattungen, Teile sind;*[43] gemeint sind, wie unmittelbar darauf ersichtlich wird: „Denk-Lebewesen" (νοητὰ ζῷα), welche ihrerseits von einem „Lebewesen" umfaßt werden; dieses „Lebewesen" wird *das vollkommene Lebewesen*[44] genannt. In 37 c6 wird die Vielfalt betont: *die ewigen Götter,*[45] wovon der irdische Kosmos ein „gewordenes Prunkbild ist."

---

[41] (παράδειγμα), τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον, 29 a1.
[42] τὸ ἀΐδιον, 29 a3.
[43] (ζῷον) οὗ δ' ἔστιν τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, 30 c5 f.
[44] παντελὲς ζῷον, 31 b1.
[45] οἱ ἀΐδιοι θεοί, 37 c6.

Das Paradeigma ist ein *ewiges Lebewesen* (37 d 1). Später ist von dem *vollkommenen und im Denken erfaßbaren Lebewesen* die Rede.[46] Es findet sich auch ein etwas ausführlicher Hinweis auf die Beziehung des Demiurgen zum Ideenkosmos: „Wie also (der) Nus (die) Ideen erblickt, die in dem Lebewesen sind, das ist: was für welche darin sind und wieviele, solche und soviele, hat er durchdacht, müsse dieser (Kosmos) erhalten."[47]

Nus (Vernunft) steht hier für den Demiurgen. Die Parallele zu 28 a7, wo der Demiurg eingeführt wird als *blickend auf das, was sich immer identisch verhält,* ist offensichtlich.

Den sprachlich schwer wiederzugebenden Ausdruck νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἔστι ζῷον ... καθορᾷ übersetzt CORNFORD (S. 117): „all the different forms that intelligence discerns contained in the Living Creature that truly is". Abgesehen von der etwas unglücklichen Verwendung des Wortes 'Creature' (worin zu deutlich das creatum mitschwingt, welches ja gerade für den Ideenkosmos nicht gilt), deutet CORNFORD mit Recht durch das Adverb 'truly' an, daß der Ausdruck ζῷον ὅ ἔστιν an die von Platon in früheren Dialogen gebrauchte Charakterisierung der Idee anknüpft. Das Schöne, das Gerechte usw. „als das, was es ist." (τὸ ὅ ἔστιν καλόν ...)

In dem Zusammenhang unserer Stelle kann ἰδέα auch mit „Gattung" übersetzt werden, da es sich um die vier Gattungen (γένη) [48] von Lebewesen handelt, die vom Nus geschaut werden: die Himmelsgötter, die in der Luft lebenden, die Wassertiere und die Landtiere. Es wird dann erzählt, wie der Demiurg die erste Gattung selbst erschafft, während er die Untergötter mit der Hervorbringung der drei anderen Gattungen beauftragt.

Abschließend kann man bezüglich des Verhältnisses Demiurg-Ideenkosmos feststellen: *Der Demiurg richtet sich in seinem Formungsakt nach den Eide, nach den Strukturen des lebendigen, ewigen Ideenkosmos. Während der Demiurg die schöpferische Potenz zur Umgestaltung des bestehenden Chaos besitzt, liefert ihm der Ideenkosmos sozusagen den Bauplan für sein Werk.*

Nun zurück zu unserer Hauptfrage. Wie wird im *Timaios* die platonische Lehre von der Seele als Prinzip der Bewegung verstanden?

---

[46] τὸ τέλεον καὶ νοητὸν ζῷον, 39 e1.

[47] 39 e7-9.

[48] γένος und εἶδος bzw. ἰδέα können im *Timaios* synonym gebraucht werden, cf. z.B. Tim. 48 e3 und e4.

Mit der Aufstellung einer Hierarchie von Psychai haben wir versucht, jede Genesis im Sinne einer Hervorbringung eines Neuen vom Wirken der entsprechenden Seele abzuleiten. Genesis in diesem Sinne ist eine Form der Bewegung, wie der Bewegungs-Katalog des zehnten Buches der *Nomoi* [49] zeigt. Aber auch die regellosen Veränderungen im Chaos, die Platon auch „Genesis" nennt und diesem Zustand die Existenz vor dem Kosmos zuspricht, können, wie H. CHERNISS es will, auf eine seelische Ursache zurückgeführt werden: Zwar nicht auf einen irrationalen Teil der Weltseele, wie verschiedene Interpreten im Anschluß an Plutarch vermutet haben,[50] sondern auf die *Wirkungen des Ideenkosmos*, welcher, da er bei Platon als Lebewesen gilt, eine Psyche haben und daher auch psychische Wirkungen ausstrahlen muß; er kann also in diesem Sinne als *erste Ursache für die mannigfachen chaotischen Bewegungen, die Platon Genesis nennt*, betrachtet werden. Dieser Auffassung kommt F. SOLMSEN noch am nächsten, wenn er schreibt (S. 84): „Clearly what works upon the receptacle when it becomes pregnant is the Forms."

Allerdings fehlt bei SOLMSEN die in dieser Arbeit herausgestellte Verbindung der Ideen zur Psyche oder anders ausgedrückt: *die Betrachtung des Ideenverbandes als eines psychischen Wesens.* Um die systematische Position dieser Überlegungen innerhalb der *Timaios*-Kosmologie zu kennzeichnen, wollen wir — wie auch CHERNISS es tut, die platonische Unterscheidung zwischen Erst- und Zweit- Ursachen näher beleuchten.

---

[49] *Nomoi*, 893 b ff.

[50] Siehe dazu die Diskussion von H. CHERNISS, S. 455 ff.

KAPITEL VII

DIE PLATONISCHE UNTERSCHEIDUNG ZWISCHEN ERSTEN UND ZWEITEN URSACHEN

Diese Unterscheidung wird innerhalb des *Timaios* an mehreren Stellen vorgetragen. Die beiden Hauptstellen seien im Zusammenhang vorgestellt.

Der erste Abschnitt über die zwei Gattungen von Ursachen folgt auf die Schilderung der Tätigkeit der Untergötter:[1] Die Untergötter verbinden bei den einzelnen Lebewesen — repräsentativ wird der Mensch behandelt — die Seele mit dem Körper: sie schaffen Kopf, Glieder und Organe. Darauf folgt in 45 b bis 46 e6 eine Theorie über den Sehvorgang, über Schlaf und Traum und schließlich über Spiegelungen. Ohne daß diese Theorien hier interpretiert werden können — der Leser sei auf Cornfords Kommentar verwiesen — kann man sie als den Versuch ansehen, optische und sinnesphysiologische Phänomene im Sinne einer Mechanik von Druck und Stoß zu deuten, also ganz entsprechend dem einstigen Ideal der neueren Physik, alle physikalischen Phänomene auf Mechanik zurückzuführen.

Nach der Spiegelungs-Theorie folgt also das, was man die platonische Ursachenlehre nennen kann, oder doch zumindest ein bedeutender Ausschnitt aus dieser Lehre.

Tim. 46 c7 - e6:

„Dieses alles nun gehört zu den Mit-Ursachen (συναίτια) die (der) Gott als mitwirkende gebraucht (οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται), wenn er die Gestalt (ἰδέα) des Besten nach Möglichkeit (κατὰ τὸ δυνατόν) hervorbringt.

d1 Die meisten aber glauben, daß nicht Mit-Ursachen, sondern Ursachen von allem sind: das Abkühlende, das Erwärmende, das Verdichtende und das Verdünnende und alles, was derartige Wirkungen hervorbringt. Jedoch ist dieses nicht fähig, irgendeine vernünftige Überlegung (λόγος) zu haben noch eine vernünftige Absicht (νοῦς) auf irgendetwas. Denn
d5 von dem Seienden ist das, dem allein Vernunft (νοῦς) zu besitzen zukommt, Seele zu nennen — dieses aber ist unsichtbar; dagegen sind Feuer, Wasser, Erde und Luft alle als sichtbare Körper geworden.
d7 Für den Liebhaber der Vernunft und des Wissens aber ist es notwendig, *die Ursachen der vernünftigen Natur als erste* zu verfolgen; *als zweite*

[1] Tim. 43 a ff.

e1 aber die, welche entstehen aufgrund von anderem Sich-Bewegenden, das seinerseits wieder anderes mit Notwendigkeit bewegt.[2]

e4 Demgemäß müssen also auch wir verfahren; es sind beide Gattungen (γένη) der Ursachen zu nennen: getrennt *die, welche, verbunden mit Vernunft, Hervorbringer des Schönen und Guten sind*[3] und die, welche, *der vernünftigen Überlegung beraubt, jedesmal das ungeordnete Zufällige zustandebringen.*[4]

Um dem Leser den Überblick und die Kontrolle zu erleichtern, habe ich den ganzen Abschnitt übersetzt. Es sollen nicht alle Sätze im einzelnen interpretiert werden, zumal sich manches, z.B. die wichtige Lehre von der notwendigen Verbindung von Vernunft und Seele (46 d5 f.) aus dem bisherigen Gang der Untersuchung ergibt.

Platon unterscheidet zwei Gattungen von Ursachen: (1) diejenigen, die mit Nus verbunden sind und in ihren Wirkungen auf das jeweils Beste dessen, was sie verursachen, abzielen und (2) die Mit-Ursachen, ohne die die ersteren nicht wirken können, denen aber ein wirklich selbständiger Impuls abzusprechen ist. Daß letztere Kennzeichnung richtig ist, sieht man bei genauer Betrachtung des Satzteiles 46 e 1-2: Platon gebraucht den Begriff der Bewegung, um den Mit-Ursachen ihre sekundäre Rolle zuzuweisen. Sie verdanken ihre Entstehung anderem, das sich in Bewegung befindet.[5] Dieses setzt seinerseits wieder anderes in Bewegung. Vergleicht man mit dieser Kennzeichnung das, was im „Phaidros" über den einen Bewegungsmodus ausgesagt wird — das was sich nicht selbst bewegt; von mir die Bewegung der K_1-Körper genannt, s. S. 92 ff., so wird sofort deutlich, daß Platon beidemale dasselbe meint. Daraus ergibt sich, daß die im *Phaidros* vorgetragene Dichotomie der Bewegungsarten der hier im *Timaios* vorgetragenen Dichotomie der Ursachen zugrundegelegt werden kann — mit einem einzigen Unterschied:

Der Begriff der „vernünftigen Ursachen" ist eine spezielle Ausprägung des Begriffs von der psychischen Selbstbewegung; denn wie der *Timaios* lehrt: Es gibt auch unvernünftige Seele (44 a9).

---

[2] τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται δευτέρας.

[3] ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί.

[4] ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.

[5] Man kann ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων auch übersetzen: „von anderem, das bewegt wird". Die vorliegende Übersetzung wählt aber bewußt das mehrdeutige und schwächere Medium („von anderem, das sich bewegt"), damit die vorgetragene Interpretation nicht als voreingenommen erscheine.

Umgekehrt gilt jedoch die These, daß jede Vernunft mit Seele eine Einheit bildet und damit Selbstbewegung ist.

Darin, daß Platon im *Timaios* zu einer so fundamentalen Unterscheidung, wie es die von den zwei Gattungen von Ursachen ist, auf die schon im *Phaidros* erarbeitete Bewegungsanalyse zurückgreift, ist ein Indiz zu sehen, daß er im *Timaios* die Lehren des *Phaidros* nicht umstößt — wie manche Kommentatoren meinen —, sondern bewahrt und weiterentwickelt.

Die Mit-Ursachen produzieren, allein gelassen von der Vernunft, nur „ungeordnetes Zufälliges". Damit ist die systematische Stelle dieser sekundären Ursachen in der platonischen Kosmologie gekennzeichnet:

Wie aus dem weiteren Gang des Diskurses ersichtlich, deutet Platon hier die Tätigkeit der chaotischen Chora an, den Seismos.

Alles das, was man mechanische Ursachen nennen kann, (Stoß, Druck, Anlagerung ähnlicher Teile) wirkt regellos schon in der vorkosmischen Chora. Der Gesamtbegriff dafür heißt Ananke (Tim. 48). Sie wird das „Eidos der schweifenden Ursache" genannt.[6] Alle Regellosigkeit der Bewegungen und Zufälligkeit in Entstehens-Prozessen wird — qua Regellosigkeit — auf sie zurückzuführen sein. Wenn also mechanische Wirkungen von Druck und Stoß in das Feld der Mit-Ursachen fallen, darf man dennoch nicht Kausalmechanismen[7] als neuzeitliche Erklärung der Ananke postulieren. Denn Kausalmechanismen laufen determiniert ab, während die Mit-Ursachen und folglich die Ananke des *Timaios* Irreguläres und Zufälliges hervorbringen, wenn sie von „vernünftiger Überlegung" „allein gelassen sind", d.h. wenn sie nicht durch eine Vernunft-Absicht in Dienst genommen sind; wenn sie sich nicht als mitwirkende einem vernünftigen Zweck unterordnen, wie es ihre Bestimmung ist innerhalb des kosmischen Gesamtplans.

An der Kennzeichnung der sekundären Ursachen als „entstandener", und zwar aufgrund von sekundären Bewegungen entstandener Ursachen, kann man ablesen, daß sie (und damit auch Ananke) keinesfalls als wirkliches Bewegungsprinzip angesehen werden können, wie VLASTOS, HERTER u.a. gegen den CHERNISSschen psychischen Bewegungsmonismus zu Unrecht behauptet haben.

Die offensichtliche Anknüpfung Platons an die Bewegungsein-

---

[6] Tim. 48 a7: τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας.

[7] Wie H. HAPP, s.o.S. 58 f.

teilung des *Phaidros* besagt für die *Timaios*-Stelle: Für die „zweiten Ursachen" sind die nicht-ursprünglichen Bewegungen verantwortlich, die Bewegungen nämlich, die den eigentlichen Bewegungsimpuls nur weiterleiten, nicht selbst erzeugen. Die Mit-Ursachen sind sogar in doppelter Weise „sekundär": einmal „entstehen" sie (γίγνονται, 46 e2), d.h. sie wirken nicht von sich aus spontan, wie die Seele es tut,[8] zweitens entstehen sie aufgrund von abgeleiteten Bewegungen. Ananke als die Gesamtheit der zweiten Ursachen verwirklicht sich kosmologisch im Seismos der Chora. Dieser aber ist auf ein- und austretende Kräfte (δυνάμεις) angewiesen, um zu seiner reaktiven Bewegungsweise zu kommen. Die Bewegungsquelle, der „Anfangsgrund" (ἀρχή) der Bewegung kann nur in Psyche gesucht werden, in „aller Seele" [9] allgemein — und speziell für den Seismos der Chora in der Psyche des Ideen-Lebewesens, welches psychische, bewegungserzeugende Wirkungen aussendet, die als δυνάμεις in die Chora eintreten und sie in Bewegung versetzen.

Wir wollen diese Überlegungen anhand der zweiten für die Ursachenlehre relevanten Passage im *Timaios* weiter verfolgen. Der Zusammenhang ist folgender: Nachdem die Zweiheit von primären und sekundären Ursachen zum ersten Mal innerhalb des Diskurses eingeführt worden ist und ihr Zusammenwirken als Nus und Ananke in 48 a-e angedeutet wird, steht in 48 e eine Zäsur, die einen neuen Anfang setzt. Timaios geht zurück auf die ontologische Anfangsunterscheidung von 28 a und beginnt einen neuen Logos, für den er bezeichnenderweise noch mehr den Charakter des Bild-Seins beansprucht als für die vorangegangenen Ausführungen.[10]

Als drittes Genos wird das der Chora aufgestellt. Timaios untersucht dieses Genos und seine Beziehung zu den zwei anderen „Gattungen", dem idealen Seienden und den physischen Abbildern.[11] Nach der Schilderung des chaotischen Zustands folgt die Theorie des Aufbaus der Elemente aus Dreiecken (einschließlich des interpretierten Abschnitts über die kosmische Bewegung); darauf gibt Timaios eine Schilderung der einzelnen Erscheinungsformen der vier Elemente, schließlich eine physikalisch-physiolo-

[8] Zwar sind auch die Kosmos-Seele und die Seelen der irdischen Lebewesen entstanden, aber aufgrund der Tätigkeit eines ihr Gleichartigen, nämlich der höheren Seele des Demiurgen und der Seelen der Untergötter.

[9] Phaidr. 245 c5.

[10] . . . μηδενὸς ἧττον εἰκότα (sc. λόγον), μᾶλλον δὲ . . . 48 d3.

[11] S.o. das Kapitel über die Chora.

gische Theorie der Schmerz- und Lustempfindungen und aller Sinnesempfindungen. Unter dem Namen Genos aisthetikon werden Geschmack, Geruch, Hören und Sehen abgehandelt, und zwar sozusagen von der Objektseite her: Die die Sinnesempfindungen hervorrufenden Objekte werden als bestimmte phänomenale Aktionsweise und Formen der vier Elemente identifiziert. Die Leistung der Sinnesorgane wird zurückgeführt auf aktives Reagieren der in den Sinnesorganen befindlichen Elementarkörper gegenüber Bewegungen der Elementarkörper, die „von außen" kommen.

Zuletzt zählt Timaios (67 c - 68 d) die Grund-Farben auf nebst ihren Mischungen. Dabei fällt wieder der Hinweis auf „die bildhafte Rede" (εἰκὼς μῦθος), die es zu bewahren gelte (68 d2). Die grundsätzliche Insuffizienz der menschlichen Natur in bezug auf demiurgische Fähigkeiten wird betont. Timaios grenzt die menschliche Natur scharf von der göttlichen ab: Nur die letztere verstünde es — innerhalb des besprochenen kosmologischen Rahmens selbstverständlich — vieles (τὰ πολλά) zu einer Einheit (εἰς ἕν) zu mischen und umgekehrt Auflösungen aus einem in vieles zustandezubringen. Diese Abgrenzung der menschlichen Natur von der des göttlichen Demiurgen bildet die Überleitung zu einer nochmaligen Gegenüberstellung der beiden Ursachengattungen.

In 68 e - 69 c knüpft Timaios an das „Programm" von 48 a an und stellt mit aller wünschenswerten Klarheit dar, wie er sich das Zusammenwirken von Nus und Ananke oder dem Göttlichen und den mitwirkenden Ursachen denkt.

Diese Darstellung erscheint gerade an dieser Stelle sinnvoll, da Timaios, um seine Ursachenunterscheidung von 46 d, e bzw. 48 a, b zu rechtfertigen und inhaltlich aufzufüllen, erst einmal die Bedingungen (Chora) und den „Verlauf" des demiurgischen Formungsaktes anhand von dessen „Material" verfolgen mußte.

Um nicht mißverstanden zu werden: mit „Verlauf" des Formungsaktes des Demiurgen ist nicht etwa gemeint, daß der Demiurg erst dies tat und dann das, also selbst an die Zeitlichkeit gebunden wäre — so schildert der Bericht des Timaios sein Wirken auch nicht. — Die Notwendigkeit eines erzählerischen „Verlaufes" ist vielmehr in dem Diskurs-Charakter und dem Charakter der „bildhaften Rede" begründet: Nur in dieser Hinsicht ist allen antiken und modernen Interpreten recht zu geben, die das Werden des Kosmos „der Klarheit halber" oder aus didaktischen Gründen gesehen haben.

Jedoch muß scharf unterschieden werden zwischen (a) *der literarischen Notwendigkeit, einen Zusammenhang Schritt für Schritt zu schildern im Verlauf eines Diskurses,* z.B. innerhalb des *Timaios* erst von der Chora, dann vom Chaos, dann von den Elementardreiecken, dann von Bewegungen und Kombinationen dieser Dreiecke zu reden usw. und (b) *der wiederholt explizit vorgebrachten Lehre Platons, daß der Kosmos entstanden ist.*[12]

Wir kehren zurück zu unserer Frage: Wie sieht nach Tim. 68 e ff. die Erklärung des Zusammenwirkens der beiden Ursachengattungen aus?

Da Timaios an dieser Stelle neben der Herausarbeitung der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiden Ursachengattungen auch methodische Hinweise zum Aufbau des ganzen Diskurses gibt, soll für den Leser dieser Abschnitt ganz übersetzt werden, damit er die Anhaltspunkte, welche die vorliegende Interpretation aus diesem wichtigen Passus gewinnt, überprüfen kann.

Tim. 68 e1 - 69 c5:

Dieses alles also, was damals mit Notwendigkeit so beschaffen war, übernahm (παρελάμβανεν) der Hersteller des Schönsten und Besten (ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργός) im Bereich des Entstehenden (ἐν τοῖς γιγνομένοις), als er den sich selbst genügenden und in höchstem Maße vollkommenen Gott erzeugte. Er gebrauchte die dazu dienenden Ursachen (χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις), indem er selbst das Gute in allem Entstehenden ersann (τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις).

(68 e6) Daher denn muß man zwei Ursachen-Formen (δύο αἰτίας εἴδη) unterscheiden: zum einen das Notwendige, zum andern das Göttliche; und das Göttliche muß man in allem suchen um des Besitzes des glücklichen Lebens willen, soweit unsere Natur es vermag;

(69 a2) das Notwendige aber muß man um jenes (des Göttlichen) willen suchen, erwägend, daß ohne dieses (das Notwendige) es nicht möglich ist, jenes (das Göttliche), wonach wir streben, allein im Denken zu betrachten (μόνα κατανοεῖν) noch zu begreifen noch auf andere Weise Anteil an ihm zu bekommen (οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν).

(69 a6) Da also für jetzt die Gattungen der Ursachen unterschieden sind — und das Material (ὕλη) gleichsam vor uns als den Zimmerleuten daliegt, woraus die noch übrige Rede zusammengewebt werden soll — wollen wir wieder kurz zum Anfang zurückkehren und schnell zum selben Punkt gelangen, woher wir bis hierher gekommen sind,

---

[12] Das Bewußtsein von dieser Unterscheidung äußert sich in den verschiedenen Anläufen des εἰκὼς μῦθος (bzw. εἰκὼς λόγος) und kommt besonders an der Stelle zum Ausdruck, wo Timaios die literarische Reihenfolge als nicht wesentlich für die ontologische Rangfolge dartut. (34 c).

und versuchen, dem Mythos dann ein Ende zu geben, das zu dem Vorhergehenden paßt.[13]

(69 b2) Denn wie schon anfangs gesagt wurde: Dieses sich regellos Verhaltende (ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα) versah der Gott mit Symmetrien (συμμετρίας ἐνεποίησεν), und zwar jedes einzelne in bezug auf es selbst und in bezug aufeinander und soweit es möglich war, analog und symmetrisch zu sein.

(69 b5) Damals (τότε) nämlich hatte weder irgendetwas an diesen (den Symmetrien) Anteil, es sei denn aus Zufall (ὅσον μὴ τύχῃ), noch gab es überhaupt Erwähnenswertes von dem jetzt mit Namen Bezeichneten, was man (damals) hätte benennen können, wie z.B. Feuer, Wasser oder etwas von dem übrigen.

(69 b9) Im Gegenteil: Er (der Demiurg) durchordnete (διεκόσμησεν) all dies zuerst, dann konstruierte (συνεστήσατο) er daraus dieses All (πᾶν τόδε), ein Lebewesen, welches alle sterblichen und unsterblichen Lebewesen in sich enthält.

(69 c3) Und für die göttlichen (Lebewesen) wird er selbst der Hersteller (τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός); das Entstehen der sterblichen (Lebewesen) zu bewirken, übertrug er aber seinen Geschöpfen[14] (τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν).

Für die Interpretation kommt es darauf an, aus diesem Abschnitt eine Deutung der Ursachen-Lehre zu gewinnen, die die System-Stelle der Ursachen im Rahmen der platonischen Kosmologie angibt.

Der Abschnitt ist deutlich in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil von 68 e1 - 69 a5 trägt Timaios die Zwei-Ursachen-Lehre vor, indem er die mehr programmatischen Ausführungen von 46 e und 48 a ff. mit der Lehre des ganzen Diskurses, insbesondere mit der Lehre vom Formungsakt des Demiurgen verbindet und zudem die erkenntnistheoretische Seite dieser Unterscheidung erhellt.

Im zweiten Teil (69 a6 - 69 c5) greift er die Ordnungs- und Herstellungsfunktion des Demiurgen wieder auf und bestimmt sie schärfer als am Anfang des Diskurses. Zugleich gibt er Hinweise auf den Aufbau des Diskurses und eine kurze Zusammenfassung der bisher relativ getrennt entwickelten Lehren über den Demiurgen, das Chaos und das Kosmos-Lebewesen.

---

[13] Wörtlich: „Dem Mythos als Ende dann einen Kopf aufsetzen ..." (τελευτὴν ἤδη κεφαλήν τε τῷ μύθῳ ἐπιθεῖναι ..."). Timaios spielt hier mit der Analogie der Schaffung des Menschen: genauso, wie dem Menschen der Kopf zu seinem Leib und seinen Gliedern passend gemacht wird (vgl. Tim. 44 d5 ff., 75 b2 ff.), soll der Diskurs einen organisch sich einfügenden Schlußteil erhalten.

[14] Gemeint sind die Untergötter.

Diese vorläufigen Bemerkungen sind zu begründen. Der Begriff „Ananke" wird in unseren Abschnitt gegenüber der Kennzeichnung von 48 a7 als „Eidos der schweifenden Ursache" inhaltlich bestimmt. Sie erscheint hier als „das Notwendige" (τὸ ἀναγκαῖον), welches ein Konstituens ist von all den vorher beschriebenen Prozessen [15] der Elementenumwandlungen und den für die Sinneswahrnehmungen zuständigen Bewegungen der „Moleküle".[16]

Die Art und Weise, wie „das Notwendige" in dem gesamten Gebiet der platonischen Physik wirkt, ist der Wendung zu entnehmen: Der Demiurg übernahm dies alles in dem Bereich des Entstehenden.

Zweierlei ist in diesem — gewiß bildhaft-mythisch formulierten, aber dennoch einen sachlich-systematischen Zusammenhang aufzeigenden — Gedanken enthalten. Beides wird im folgenden Text auch noch genauer ausgesagt.

(1) Alle beschriebenen Prozesse gehören in das „Feld" der Genesis, in den Fluß des Entstehens (welches, wie schon öfter erwähnt, die eine Bedeutung von Genesis ist). Das Entstehende (τὰ γιγνόμενα) stellt den zweiten Seinsmodus dar, das zweite Genos der Kosmologie (Tim. 52 a).[17]

(2) Der Demiurg „übernimmt" dies alles, d.h. soviel: er übernimmt es, wie ein menschlicher Handwerker ein vorgegebenes Material übernimmt, womit er umgeht, und was er zu einem bestimmten Zweck gestaltet.

Das, was der Demiurg erzeugt, heißt „der sich selbst genügende und in höchstem Maße vollkommene Gott". Damit ist der Kosmos gemeint. Wie in Tim. 34 b8 wird er ausdrücklich als Gott bezeichnet.[18]

---

[15] Mit ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ist der gesamte Inhalt dessen gemeint, was nach der Einführung der Elementarkörper — also ab 55 d — geschildert wird, wovon ich oben (S. 121 f.) einen summarischen Abriß gegeben habe. Die Formulierung πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης zeigt klar das Gebiet der Ananke oder des ἀναγκαῖον an. Allerdings ist der Inhalt der platonischen Physik und Physiologie nur unter einem Aspekt mit Ananke gleichzusetzen.

[16] Formationen von Elementarkörpern, welche die Größe erreicht haben, in der sie von Organismen wahrgenommen werden, cf. Tim. 56 b7 - c3.

[17] S.o.S. 64 ff.

[18] Vgl. auch Tim. 92 c7. Das Prädikat „glücklich" (εὐδαίμων) von 34 b8 ist hier sogar zu „der vollkommenste" (τελεώτατος) gesteigert, was jedoch eher den Charakter einer hymnischen Preisung hat als daß es den sachlichen Vergleich mit dem Demiurgen oder dem Denk-Kosmos herausfordern soll.

Bei seinem „Erzeugen" nimmt der Demiurg „Ursachen, die dazu dienen", in Gebrauch. Man könnte den entsprechenden griechischen Ausdruck auch so wiedergeben: „Er gebraucht die in diesem Bereich eine dienende Funktion ausübenden Ursachen". Doch gleichgültig, ob man περὶ ταῦτα final („dazu") oder mehr relational („in diesem Bereich") auffaßt; gemeint ist, systematisch gesehen, die dienende Rolle, die die „zweiten Ursachen" oder „das Notwendige" bei dem Werk des Demiurgen spielen.

Daß die Gleichsetzung von Zweitursachen (δεύτεραι αἰτίαι von 46 e2) mit der Ananke bzw. dem ἀναγκαῖον nicht voreilig und künstlich ist — wie man vielleicht einwenden könnte — zeigt klar die wichtige Gegenüberstellung von den zwei Eide der Ursachen (68 e6 f.): dem Notwendigen und dem Göttlichen.

Eine Tabelle möge der Übersicht halber die bisher besprochenen verschiedenen Wendungen Platons bezüglich ein- und derselben Unterscheidung zusammenfassen:

erstes Eidos (Genos)	zweites Eidos (Genos)
„die ersten Ursachen der vernünftigen Natur" (46 d9)	„die zweiten Ursachen, welche entstehen aufgrund von anderem Sich-Bewegenden, das seinerseits mit Notwendigkeit wieder anderes bewegt" (46 e1 f.)
„die (Ursachen), welche, mit Vernunft verbunden, Hervorbringer des Schönen und Guten sind" (46 e4)	„die (Ursachen), welche der vernünftigen Überlegung beraubt, jedesmal das ungeordnete Zufällige zustandebringen" (46 e5)
„Vernunft" (48 a1)	„Notwendigkeit" (48 a1)
„das Göttliche" (68 e7)	„Eidos der schweifenden Ursache" (48 a7)
	„das Notwendige" (68 e7)

Den Vorrang der ersten Ursachengattung, des Göttlichen, im Zusammenwirken mit der zweiten Gattung, impliziert die ethische Forderung Platons, daß man um eines glücklichen Lebens willen das Göttliche in allem suchen müsse. Daß innerhalb einer kosmolo-

Der (irdische) Kosmos ist eben insofern „höchst vollkommen", als es kein Entstandenes oder noch Entstehendes geben kann, das vollkommener wäre als er. Vielleicht — das ist nur eine Vermutung — teilt der Kosmos als „Erzeugnis" (γέννημα) des Demiurgen den hierarchischen Rang der Untergötter.

gischen Abhandlung Forderungen wie diese [19] aufgestellt werden können, ist neuzeitlichem Denken fremd und zeigt die Einheitlichkeit platonischer (und überhaupt griechischer) Philosophie, welche ethische Maximen und kosmologische Überlegungen zu einer ganzheitlichen Theoria verbinden kann.

Was bedeutet nun in unserem Zusammenhang die Forderung, das Göttliche in allem zu suchen, „soweit es unsere Natur vermag"? Was bedeutet weiter die zweite Forderung, das Notwendige um des Göttlichen willen zu suchen?

Timaios begründet diese Forderung damit, daß er sagt: ohne das Notwendige könnten wir das Göttliche weder im Denken noch sonstwie erlangen.

Das Göttliche als Ziel menschlichen Strebens garantiert allein Glück für den Menschen: das ist der Inhalt der ersten Forderung.

Aus anderen *Timaios*-Stellen läßt sich ableiten, was Platon darunter versteht. In 47 b preist Timaios die Philosophie: sie sei das größte Gut, das dem menschlichen Geschlecht von den Göttern geschenkt worden sei.

Diese Preisung steht innerhalb eines Exkurses über das Sehen. Das Sehen nun wird in Beziehung zur Philosophie gebracht: die Sehkraft ermöglicht es, daß wir die Umläufe (περίοδοι) des Nus am Himmel erkennen können. Den Anblick der Gestirnbahnen macht der Philosoph für sich fruchtbar, indem er ihre Regelmäßigkeit auf seine eigenen Denkbewegungen (περιφοραὶ τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως) überträgt und so die letzteren, welche als irregulär vorausgesetzt werden, ordnen kann. Richtige und der Natur gemäße Überlegungen (λογισμοί) zu haben, wird für uns nur möglich, wenn wir die Bahnen des Gottes (des göttlichen Nus), die völlig regelmäßig und ohne Schwanken verlaufen, nachahmen.

Diese Nachahmung und Übertragung ist deshalb nötig, weil — wie schon einmal erwähnt — die menschliche Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper und durch ihre Ausgesetztheit gegenüber physikalischen Wirkungen nicht die Konstanz der Bahnen der Kosmos-Seele aufweisen kann.[20]

Nach Skizzierung dieser auf kosmologischen Gründen beruhenden Erkenntnistheorie Platons wird seine Forderung, dem Göttlichen

---

[19] Vgl. auch Tim. 43 c, 47 c, 88 d - 89 b, wo zwar nicht explizit Forderungen erhoben werden, jedoch die Darstellung auf ethische Konsequenzen für die Lebensführung hindeutet.

[20] Siehe dazu Tim. 43, 44.

in allem nachzuforschen, damit man glücklich werden kann, klarer: Die Verwirrung, die von Natur aus in der menschlichen Seele herrscht und Ursache zu allem Übel ist, kann nur — zum Teil wenigstens — aufgehoben werden, wenn die Bewegungen oder Umläufe der Seele sich den kosmischen Umläufen des göttlichen Nus angleichen.
Praktisch heißt dies aber gerade, daß der Mensch nach dem Göttlichen überall forschen muß. Dabei geht die Assimilation, wie die zweite Forderung beweist, nicht ohne Mittel oder Zwischenglieder vonstatten.

Das was Platon „das Notwendige" nennt, ist im Kosmos anscheinend so eng mit den Manifestationen des göttlichen Geistes verbunden, daß dieser isoliert nicht zu erreichen ist, weder im Denken noch sonstwie.

Dieser Zug im platonischen Denken ist nicht neu. In der *Politeia* z.B. lehrt Platon die Ideenschau der wenigen Begünstigten. Im „Höhlengleichnis" [21] wird der geistige Aufstieg von den Schattenbildern der Vermutung bis zu den Ideen der reinen Erkenntnis geschildert. Eine Interpretation, welche die drei Stufen der Vermutung (εἰκασία), der Überzeugung (πίστις), sowie der mathematischen Erkenntnis (διάνοια) als notwendige Vorstufen für die letzte Stufe, das noetische Denken (νόησις) ansieht, dürfte den Intentionen des Gleichnisses entsprechen.

Man kann aber das „Liniengleichnis" (in Verbindung mit dem „Höhlengleichnis") auch so betrachten, daß in ihm eine bloße Deskription verschiedener Erkenntnisstufen gegeben ist, wobei der propädeutische Antrieb zur Ideen-Erkenntnis höchstens von der Mathematik und ähnlichen Wissenschaften abgeleitet werden kann.

Wie man auch die Gleichnisse der *Politeia* auffaßt: An unserer *Timaios*-Stelle ist jeder Zweifel ausgeschlossen, daß das menschliche Streben nach dem, was die Vernunft wirkt — im Denken wie im Handeln — gewisse Zwischenstufen durchlaufen muß, nämlich das, was Timaios „das Notwendige" nennt. Da der Demiurg selbst „das Notwendige" (wie es weiter unten heißt) mit Symmetrien versah, und so der Kosmos wurde, muß auch der menschliche Geist, in Nachahmung des göttlichen, diese Symmetrien wieder entdecken und dabei auch das bewältigen, woran sie „haf-

[21] Pol. 514 a - 517 a. Es ist immer in Verbindung mit dem „Liniengleichnis" davor (509 d - 511 e) zu sehen.

ten". Es ist sehr schwierig, vielleicht sogar unmöglich, das von Platon Gemeinte in einer sachlichen und von Bildern freien Ausdrucksweise wiederzugeben. Wenn z.B. eben vom „Haften" der Symmetrien an dem „Notwendigen" die Rede war, so soll dies keineswegs darauf hindeuten, daß „das Notwendige" als eine Art Träger-Substanz zu denken ist. Es ist im Gegenteil eher das Schwebende, Irreguläre, welches durch die Symmetrien „festgehalten", gebändigt wird.

Zu Beginn des zweiten Teils unseres Abschnitts (69 a6 ff.) stehen zwei bemerkenswerte methodische Hinweise.

Den ersten kann man als Vorschrift zur Komposition betrachten, der zweite ist eher eine Ankündigung, daß Timaios im folgenden (69 b2 ff.) etwas, das er schon behandelt hat, zusammenfassend vortragen will.

Die erste methodische Bemerkung (69 a6 - 8) besagt, daß Timaios die eben gewonnene Unterscheidung zwischen zwei Gattungen von Ursachen nicht nur als Ausgangspunkt für den noch ausstehenden Teil seines Diskurses benutzen will, sondern als „Material" — man kann sagen: als dialektisches Material — zum „Zusammenweben" des noch ausstehenden Logos. Das heißt soviel: Das Göttliche und das Notwendige sollen im letzten Teil des Diskurses, der sich im wesentlichen mit der Biologie des Menschen und der Medizin befaßt, so miteinander verbunden werden, daß ein festes „Gewebe" entsteht — und diese Komposition soll die Verwirklichung des Methodenprogramms darstellen und damit seine Rechtfertigung.

Die Richtigkeit der Ursachen-Unterscheidung aber zeigt sich in ihrem Erklärungswert. Wie Timaios (und damit Platon) dieses sein Programm verwirklicht, darauf kann hier nicht mehr eingegangen werden.[22]

Wenn Timaios ankündigt (69 a8 ff.), er und seine Gesprächspartner sollten zum Anfang zurückkehren und darauf schnell bis zu dem Punkt gelangen, der der Ausgangspunkt war für die gerade vorgetragene Ursachenunterscheidung, so dürften diese Andeutungen [23] sich einmal auf Tim. 30 a beziehen — denn dort ist zum ersten Mal die Rede vom Demiurgen, der aus einem sich regellos Bewegenden Ordnung schafft — der zweite Punkt ist schwieriger zu finden:

[22] Der Leser sei auf die CORNFORDsche kommentierte Übersetzung verwiesen.

[23] Wie aus dem folgenden klar wird.

Wahrscheinlich ist mit „demselben Punkt, woher wir hierher angekommen sind" Tim. 53 b7 gemeint, wo Timaios einen „fremdartigen" (ἀήθης) Logos ankündigt, nämlich die Lehre von den Elementardreiecken und allem, was mit ihnen zusammenhängt. In der Tat läßt sich das, was Timaios nun (ab 69 b2) ausführt, als Ausführung des Grundgedankens von 30 a mittels einer Zusammenfassung des hierzu bis 53 b7 gewonnenen Materials verstehen.

Wir brauchen diesen Abschnitt (den zweiten größeren Teil unserer Übersetzung) nicht im einzelnen zu interpretieren, da die Grundgedanken schon mehrmals erörtert worden sind.

In ihm wird im wesentlichen das wieder aufgenommen und bekräftigt, was Timaios innerhalb des „Chaos-Kapitels" (53 b4 f.) festgestellt hatte, wo es hieß, daß der Demiurg das Chaos durch Formen und Zahlen ordnete. Hier gebraucht Timaios für denselben Sachverhalt das Wort συμμετρία. Allerdings ist der Symmetrie-Begriff komplexer als die Begriffe von εἶδος (Form) und ἀριθμός (Zahl).

Faßt man nämlich Eidos als eine feste benennbare Gestalt auf und die Zahl als das Maß, welches Linien und Flächen zueinander in Beziehung setzt, so kann die Symmetrie als das die Eide durch bestimmte Zahlenrelation Hervorbringende verstanden werden. Dabei wird die Symmetrie (oder werden die Symmetrien) der sich regellos verhaltenden Chora „eingegeben". Der Symmetriebegriff ist also dem Eidosbegriff vorgeordnet.

Die demiurgische Durchformung der Chora bedeutet also etwas wie: einem Material eine Form zu geben, um mit Aristoteles zu sprechen. Jedoch ist in der platonischen Kosmologie dieses Material weder eine statische Größe wie die Erstmaterie des Aristoteles, noch ein ontologisch unabhängiges, Bewegung erzeugendes Prinzip, sondern eher eine irreguläre dynamische Größe, welche abhängig ist vom ontologisch primären Wirken des Ideenkosmos. Erst durch die Symmetrien, die der Demiurg in sie legt, wird sie mit benennbaren Gestalten „erfüllt". — Es hat wenig Zweck, den Formungsakt des Demiurgen gegenüber der regellos bewegten Chora als mythische Aussage zu interpretieren und zu argumentieren: In Wirklichkeit habe der Kosmos immer als Kosmos, als vom Nus abhängige Ordnung existiert, wobei die Schilderung des irregulären Zustands der Chora nur die dem Kosmos immer inhärente Irregularität hervorheben solle.

Solche Interpretation verfehlt, wie schon öfter erwähnt, nicht

nur den offensichtlichen Sinn des Mythos-Begriffes und verfälscht und verfremdet unnötig die Bedeutung aller der Formulierungen, die das Entstandensein des Kosmos ausdrücken; sie hat auch nur sehr geringen systematischen Erklärungswert, ganz im Gegensatz zu der hier vertretenen Annahme vom einmaligen, realen, überzeitlichen Akt, der Systasis des Kosmos durch den Demiurgen.

Denn wie soll die genannte Interpretation die Rede von dem irregulären Zustand erklären, der „damals" herrschte, und der durch das Eingeben von Symmetrien „*in bezug auf jedes einzelne für sich und untereinander*" beendet wurde? *Aristoteles* hat als erster den logischen Widerspruch erkannt, den diese Interpretation der Akademie impliziert: nämlich das gleichzeitige Bestehen von Unordnung und Ordnung *bezüglich derselben Teile der Chora.*[24]

Denn die Symmetrien, die sich auf „jedes einzelne", d.h. auf jeden einzelnen Teil der Chora, und auf die Verbindung dieser einzelnen Teile der Chora beziehen, *sind entweder da oder nicht da, ein drittes gibt es nicht.*

Noch ein zweites Argument, welches sich aus unserem Abschnitt ergibt, läßt sich gegen die „Creation-as-a-Fiction-Hypothese" anführen:

Hätte Platon den *Timaios*-Bericht so gemeint, daß der Formungsakt (die Systasis) des Demiurgen nur eine Art der Überlagerung von Ordnung auf Unordnung, von Symmetrie auf Irregularität bezeichnet, die immer besteht, sozusagen eine Art Zwei-Schichten-Theorie des Kosmos, dann hätte er hier den Timaios nicht sagen lassen können: „Damals nämlich hatte weder irgendetwas an den Symmetrien Anteil, *es sei denn aus Zufall*, noch gab es überhaupt etwas Erwähnenswertes von dem jetzt mit Namen Bezeichneten ..." Denn dieser Satz impliziert, daß im chaotischen Zustand der Chora es *aus Zufall* einige geometrisch-symmetrische Formationen gegeben hat, die denen ähnlich waren, die dann der Demiurg konstruierte. Der Ausdruck „aus Zufall" kann nur auf etwas angewendet werden, welches seinerseits nicht zu einer immerwährenden Struktur des Kosmos gehört. Die Zwei-Schichten-Theorie kann weder mit dieser Stelle noch mit der entsprechenden (Tim. 53 b2) etwas anfangen, wo von den „Spuren" der Elemente im Chaos die Rede ist. Die hier vorgetragene Deutung dagegen vermag diesen Gedanken zwanglos zu erklären: Im Fluß

[24] Vgl. das Kapitel über Aristoteles, S. 6.

der Bewegungen, die in der chaotischen Chora herrschten, kann es aufgrund des Gesetzes: Gleiches zu Gleichem zu zufälligen und wieder vergehenden Strukturen von Teilchen gekommen sein, die den späteren Elementarkonfigurationen ähnlich waren.

Fassen wir zusammen: Unser Abschnitt behandelt die zwei Gattungen der für die Kosmologie relevanten Ursachen. Das was sonst Ananke oder das „Eidos der schweifenden Ursache" hieß, wird hier dargestellt als der ungeordnete Zustand, in welchem nur aus Zufall elementenähnliche Konfigurationen entstehen und dessen Teile man nicht mit Namen benennen kann. Die übergeordnete Gattung der Ursache ist im Wirken des Demiurgen zu finden und äußert sich in der Schaffung von Symmetrien. Diese Symmetrien bringen in die einzelnen Teile der Chora eine Struktur hinein, wodurch die vier Elemente und ihre Beziehungen zueinander entstehen. Symmetrie bedeutet eine durch Zahlen hervorgerufene ordnende Beziehung zwischen mehreren in regelloser Bewegung schwankenden Chora-Teilen. *Das Ergebnis von mehreren Symmetrien ist eine einheitliche Form* (ἰδέα).

Zu diesen Schlüssen gelangt man, wenn man die Stelle über die Symmetrien (69 b) mit der früheren Stelle aus dem „Chaos-Kapitel" vergleicht, wo von der Durchformung des Chaos mittels Formen und Zahlen die Rede ist. (53 b4)

Doch damit ist die Beziehung zwischen den beiden Ursachengattungen noch nicht erschöpft: Genauso wie der Demiurg „das Notwendige" als Material für seinen Formungsakt braucht, benötigt das menschliche Erkennen die zweite Ursachengattung als Zwischenstufe zur Erkenntnis des Göttlichen. Wir können das Göttliche, das sind die Ideen und die von ihnen ausgehenden Kräfte (δυνάμεις), nur über die von der Ananke geprägten Größen zu erreichen suchen.

Während in den früheren Dialogen das Werdende und Vergehende vor allem als Trübung des wahren Erkennens angesehen wurde,[25] und ihre Vermittlung zur Ideenerkenntnis den mathematischen Wissenschaften zufiel, ist im *Timaios* die Rolle der Genesis als des ewigen Werdens und Vergehens in einer bestimmten Hinsicht aufgewertet worden.

Diese Genesis (wohl zu unterscheiden von der einmaligen γένεσις τοῦ κόσμου), diese allgemeine Prozeßhaftigkeit heißt deshalb „das

---

[25] Vgl. z.B. Symp. 211 e; Pol. 479 c; Phaidr. 247 d, e.

Notwendige", weil sie nicht nur dem Demiurgen als Basis seiner Formung dient, sondern auch dem Menschen als notwendige Bedingung seines Erkenntnistriebes, der von Natur aus auf das Göttliche zielt.

Doch darf man das aufwertende Moment für die Rolle der zweiten Ursachengattung nicht überschätzen. Wohl ist sie notwendig für den menschlichen Erkenntnisprozeß als Mittel zur Erkenntnis des Göttlichen, aber diese Notwendigkeit bedeutet zugleich auch Einschränkung.

Im Gegensatz zu dem Gott hat der Mensch nicht die Möglichkeit, die Ideen unvermittelt zu schauen, sondern er bekommt als Organismus innerhalb des von der Ananke mitbestimmten Kosmos auch den regellosen Zwang des Notwendigen in seinem Erkennen und Handeln zu spüren. Dieser Zwang zur „Unordnung" wirkt auch in der literarischen Form des *Timaios*-Diskurses. Er ist darin zu sehen, daß Timaios sich an einigen Stellen außerstande sieht, in seiner Rede die der Natur entsprechende wahre Reihenfolge nachzuvollziehen.[26]

Zur Homoiosis-Theorie bei Platon

Die äußersten Möglichkeiten, die der Mensch als philosophierender erreichen kann — trotz aller Einschränkungen — beschreibt Timaios gegen Ende seines Diskurses. Diese Lehre versucht, die Kluft zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Intellekt zu überbrücken.

Frühere Ausformungen der Angleichungs-Theorie finden sich in der *Politeia* und im *Theaitetos*. Wir wollen sie hier skizzieren, um den kosmologischen Akzent dieser Theorie im *Timaios* besser zu verstehen. Zugleich erhält man an dem Beispiel dieser Theorie Einsicht in die Kontinuität und Entwicklung platonischen Denkens.

In der *Politeia* steht die Homoiosis-Theorie in folgendem Kontext. Nachdem Sokrates seinem Gesprächspartner Adeimantos klargemacht hat, daß die schlechte Meinung vieler Menschen gegen die Philosophen von dem arroganten Benehmen weniger Leute stamme, die — im Namen der Philosophie auftretend — andere Leute schmähen und ihresgleichen in persönlicher Polemik angreifen, ent-

---

[26] Z.B. Tim. 34 b10 - c1; 48 e; 51 b2 f.; 53 b5 - c3. Man könnte diese und andere Stellen des Diskurses als Nahtstellen bezeichnen, wo didaktische Gründe für die Reihenfolge des Gesagten, nicht der tatsächliche ontologische Aufbau maßgebend werden.

wirft er das Bild des wahren Philosophen. Kernstück dieses Entwurfs ist die Homoiosis-Theorie.

Er sagt (500 b8 - d1): Denn keine Muße bleibt wohl dem, o Adeimantos, der wirklich sein Denken auf das Seiende richtet, nach unten zu blicken auf die Geschäfte der Menschen, und im Kampf mit ihnen sich mit Neid und Mißgunst anzufüllen; sondern wer auf Geordnetes und auf das blickt, welches sich immer konstant verhält,[27] (κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα), und das betrachtet, was weder Unrecht zufügt noch voneinander erleidet,[28] was sich alles in schöner Ordnung (κόσμῳ) und entsprechend der Regel (κατὰ λόγον) hält: *dieses wird er nachahmen* (μιμεῖσθαι) *und sich ihm, soweit es geht, angleichen* (ἀφομοιοῦσθαι). Oder glaubst Du, es gäbe ein Mittel dagegen, daß einer das nachahmt, womit er bewundernd umgeht?

Das ist unmöglich, sagte er. (nämlich Adeimantos) Indem der Philosoph also Umgang pflegt mit dem Göttlichen und Geordneten, wird er selbst geordnet und göttlich, soweit es einem Menschen möglich ist.

Im folgenden führt Sokrates aus, daß diese wahren Philosophen am ehesten in der Lage seien, für richtiges Verhalten der Menschen im privaten und politischen Bereich zu sorgen und die Ideale der Gerechtigkeit und Besonnenheit im privaten und politischen Bereich zu verwirklichen. Für unseren Zusammenhang ist wichtig die These von der Angleichung des philosophisch lebenden Menschen an das Göttliche. Sie wird letztlich begründet durch das in der griechischen Philosophie immer wiederkehrende Axiom, daß durch Ähnliches Ähnliches erkannt werde und zustandekomme. Platon wendet dieses Axiom hier auf die Intentionen des Menschen an: wenn sich ein Mensch mit dem Göttlichen im weitesten Sinne beschäftigt, d.h. mit den Ideen, mit dem Geordneten, Harmonischen und Ethisch-Guten, so wird sein Wesen durch diese Beschäftigung umgestaltet und dem Ziel seines Strebens ähnlich. Allerdings setzt Platon die Einschränkung: soweit es einem Menschen möglich ist. Die Natur des Menschen ist nur bis zu einem gewissen Grade fähig, sich dem Göttlichen anzugleichen. Eine weitere Einschränkung der Angleichung nennt Sokrates: es gibt überall (d.h. in allem, was man als Mensch tut) viel Verleumdung (διαβολὴ δ' ἐν πᾶσι πολλή 500 d1), was doch soviel bedeutet, daß die Störungen der Assimila-

[27] Die Ideen.
[28] Gemeint sind die Götter.

tion eines Menschen an das Göttliche auch von anderen Menschen herkommen.

Im *Theaitetos* (176 b, c) wird diese Angleichung vom ethischen Aspekt her gesehen. Vorausgesetzt wird, daß man im irdischen Bereich dem Schlechten nicht entgehen könne. Das Schlechte habe aber keinen Ort im göttlichen Bereich. Also gilt die Flucht „von hier" zum göttlichen Bereich als Angleichung (ὁμοίωσις) an Gott,[29] wieder mit der Einschränkung: soweit dies möglich sei.

Wie Platon diese Angleichung inhaltlich versteht, lehrt der folgende Satz des Sokrates: „Angleichung aber bedeutet, gerecht und gottverehrend mit Einsicht zu werden." [30]

Da der Gott, von dem Sokrates spricht, — und den man hier als den Inbegriff des Göttlichen auffassen kann — selber der gerechteste ist, so ist der Mensch ihm am ähnlichsten, welcher seinerseits so gerecht wie möglich ist (176 c1 f.). Die wahre menschliche Größe besteht gerade in diesem Bestreben, gerecht zu sein. Die Erkenntnis dieses Zieles nennt Sokrates „wahre Weisheit und Vortrefflichkeit" (σοφία ἀρετὴ ἀληθινή). Entsprechend nennt er die Verkennung dieser Wahrheit „Unwissenheit und offenbare Schlechtigkeit" (ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής).

Auch im *Timaios* lehrt Platon dieselbe Angleichungs-Theorie des Menschen an Gott; man kann sagen, daß er die Ansätze aus den früheren Dialogen (wovon die zitierten Stellen wohl die markantesten sind) zu einer umfassenden Theorie im kosmologischen Rahmen weiterentwickelt.

In 89 e wird die Lehre von der Dreiteilung der Seele aus der *Politeia* wieder aufgenommen.[31] Die drei Eide oder Teile der Seele werden als bekannt vorausgesetzt (89 e3). Neu ist ihre Verbindung mit dem Bewegungsbegriff. Jedem der Eide der Seele sind spezifische Bewegungen eigen. Es gelte, so führt Timaios (90 a1) aus, darauf zu achten, daß diese Bewegungen zueinander symmetrisch seien.

---

[29] Auch im griechischen Text steht kein Artikel vor θεός (176 b1; b8). Jedoch berechtigt diese Tatsache nicht unbedingt zu dem Schluß, daß Platon an einen einzigen Gott gedacht habe; eher ist θεός ein Kollektiv-Begriff wie τὸ θεῖον, das Göttliche.

Der Demiurg des *Timaios* und der göttliche Steuermann des *Politikos* scheinen dagegen Namen für ein höchstes göttliches Wesen zu sein, über das Platon allerdings weniger aussagt, als daß man eine „Theologie" daraus konstruieren könnte.

[30] 176 b2 f. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

[31] Pol. 441 a; Das Vernünftige (λογιστικόν), das Muthafte (θυμοειδές) und das Begehrende (ἐπιθυμητικόν).

Was bedeutet in diesem Zusammenhang „symmetrisch"? Handelt es sich um geometrische Symmetrien? Oder ist der Symmetriebegriff hier komplexer gefaßt? Um dieses Problem anzugreifen, bietet der unmittelbare Kontext keinen Ansatzpunkt. Timaios enthält sich an dieser Stelle seines Diskurses[32] einer genauen Erörterung der Problematik; er begnügt sich hier sogar mit „kürzesten" Andeutungen.[33]

Geht man jedoch zurück auf die Stelle, wo von der Konstruktion der Kosmos-Seele die Rede ist,[34] so kann man folgende Prädikate der Seele feststellen: sie ist eine Art Substanz, die aus drei „Substanzen" gemischt ist, nämlich dem Unteilbaren-Ideenhaften, dem Teilbaren-Körperlichen und dem aus diesen beiden Zusammengesetzten. Ferner sind an der Mischung beteiligt die beiden platonischen Grund-Entitäten: das Identische und das Diverse, welche vom Demiurgen zu einer Einheit in der Kosmos-Seele mit Gewalt (βίᾳ, 35 a8) zusammengezwungen werden. Der genaue Vorgang der Mischung und die darauf geschilderte Aufteilung der Seelensubstanz in Proportionen, die harmonischen Zahlenreihen entsprechen, soll uns hier nicht beschäftigen.[35] Wichtig ist, daß man sich klarmacht, daß die Seele bei Platon etwas Zusammengesetztes ist, welches eine Art Ausdehnung hat.[36]

Nun steht es aber außer allem Zweifel fest, daß die Seele bei Platon ein durch und durch dynamisches Gebilde ist, genauer: die Seele, welche eine komplizierte Struktur und Ausdehnung besitzt, befindet sich in dauernder Selbstbewegung.[37] Dabei vollführen ihre Teile oder Eide verschiedene, z.T. gegenläufige Bewegungen. Während Timaios die Gestirnbahnen mit den Bewegungen der Kosmos-Seele identifizieren kann, da die Kosmos-Seele als dynamisches Prinzip des einen harmonischen Kosmos selbst harmonisch strukturiert ist, während also im Bereich der Gestirnsphäre die Symme-

---

[32] Wie auch anderswo, z.B. 53 d6 f.

[33] 89 e6 ὡς διὰ βραχυτάτων ῥητέον.

[34] 35 ff. Die Diskussion dieser schwierigen Passage wurde aus der vorliegenden Arbeit ausgeklammert; für den jetzigen Zusammenhang brauchen wir auch nur einige Grundgedanken der Theorie von der Zusammensetzung der Kosmos-Seele.

[35] Näheres dazu bei CORNFORD, S. 58 ff. und GAISER.

[36] Ganz deutlich wird es an der Stelle 36 b5 ff., daß man ohne den Begriff einer Ausdehnung des Kosmos-Seele nicht auskommt.

[37] Dabei macht es keinen prinzipiellen Unterschied, ob von der Kosmos-Seele oder der Einzel-Seele die Rede ist. Letztere hat nur eine minder harmonische Struktur, cf. Tim. 41 d, e.

trie durch die bloße Existenz der Kosmos-Seele gesichert ist, sind die Bewegungen der Menschen-Seelen nicht a priori symmetrisch. Daher erhebt Timaios die ethische Forderung, daß die Bewegungen der drei Seelenteile in der menschlichen Seele aufeinander so abzustimmen sind, daß sie symmetrisch seien. Wie bei der Symmetrie der Kosmos-Seele handelt es sich auch hier um eine *geometrische Symmetrie dynamischer Größen.*

In 90 b, c führt Timaios aus, wie der Mensch die angestrebte Symmetrie in seiner Seele verwirklichen kann. Zunächst schildert er dies sozusagen ex negativo; er sagt kurz und ironisch, was sich ergibt, wenn der Mensch es grundsätzlich falsch macht: Wenn er nämlich danach strebt, seine Begierden (ἐπιθυμίαι) und seinen Ehrgeiz (φιλονικία) zu befriedigen, so werden sterbliche Meinungen (δόγματα θνητά) in seine Seele eindringen, und er wird — so drückt es Timaios in ironischer Verachtung aus — extrem sterblich werden.[38] In Verbindung mit dem Symmetrie-Begriff heißt dies, daß der Mensch den mittleren, muthaften und den unteren Seelenteil der Begierden übermäßig stark werden läßt, was immer nur auf Kosten des edelsten Seelenteils geschehen kann, von dem Timaios vorher sagte, er sei der Daimon, den uns Gott gegeben habe und der uns Menschen wegen seiner Verwandtschaft mit dem Himmel erhebe (90 a3 ff.). Die Verschiebung der menschlichen Aktivität auf die Bewegungen des mittleren und unteren Seelenteils hin zieht also eine Verschiebung der im Sinne Platons „natürlichen" Symmetrie in der Seele nach sich: Aus der Symmetrie wird eine Asymmetrie, oder anders: die gewünschte Symmetrie kann sich nicht verwirklichen. Der Mensch wird „so sterblich wie er nur werden kann", da er sich vom Unsterblichen zurückzieht.

Wie also kann er die Symmetrie in seiner Seele herstellen? Timaios' Antwort ist: *Dadurch daß er, soweit es der menschlichen Natur möglich ist, Anteil hat an der göttlichen Natur.*

> Wer aber nach Wissen strebt und sich um wahre Erkenntnisse bemüht, wer dies am meisten von seinen Tätigkeiten ausbildet, für den besteht dann, wenn er die Wahrheit erfaßt, alle Notwendigkeit, Unsterbliches und Göttliches zu denken, und zwar in dem Maße, wie die menschliche Natur fähig ist, an der Unsterblichkeit teilzuhaben . . .[39]

---

[38] 90 b4 f.

[39] 90 b6-c3, τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται . . .

Wie Timaios weiter ausführt, ergibt sich für solche Menschen die Forderung, das Göttliche in sich zu pflegen und keine Möglichkeit dazu auszulassen. Ist der im Innern wohnende Daimon schön geordnet, so bedeutet das für den Menschen einen Glückszustand, der vom sonstigen erreichbaren Glück abgehoben ist. Die Pflege des inneren Daimons wird von Timaios in psychisch-kosmischer Weise gedeutet (90 c 6-d 7): Nach dem Axiom, daß Pflege eines Lebendigen immer nur bedeuten kann, daß ihm die seiner Natur entsprechende Nahrung und Bewegung vermittelt wird, folgert Timaios für das Göttliche in uns: daß ihm die zyklischen Denkbewegungen (διανοήσεις καὶ περίοδοι) des Alls, d.h. die Perioden, in denen die Kosmos-Seele „denkt", verwandt seien. Für den Menschen, der das Göttliche in sich pflegen will, heißt daher die praktische Konsequenz: die zyklischen Denkbahnen in seinem Kopfe, welche durch die Genesis, den Fluß des Vergänglichen, verdorben worden sind, müssen wiederhergestellt werden. Das geschieht dadurch, daß die Harmonien und Perioden des kosmisch gestalteten Alls erlernt werden. Als Folge tritt dann *eine Angleichung dessen, der erkennt, mit dem, was erkannt wird*, ein, d.h. durch das Lernen und Begreifen wird die menschliche Seele selbst so harmonisch wie die erkannten Harmonien. Sie „gleicht sich", wie Timaios es ausdrückt, „gemäß der ursprünglichen Natur an".[40]

Mit der Angleichung verwirklicht der Mensch das von den Göttern bestimmte bestmögliche Leben. — Soweit die Paraphrase des Textes. Platon läßt den Timaios hier die Verbindungslinien ziehen von der Kosmos-Seele hin zu den menschlichen Einzelseelen, und zwar unter dem Aspekt der Assimilation dessen, was er göttlich nennt.

In dieser gegenüber den Lehren der *Politeia* und des *Theaitetos* aufs kosmische Ganze hin erweiterten Homoiosis-Theorie fungieren die kosmischen Umläufe der denkenden Kosmos-Seele als eigentliche letzte Ursache für eine Angleichung des Menschen an das Göttliche. In der ursprünglichen Menschen-Seele sind sie zwar angelegt, jedoch werden sie durch die Genesis, d.h. die Prozeßhaftigkeit des irdischen Bereichs gestört und verdorben. Diese Störungen nennt Timaios weiter oben (90 b3) „sterbliche Meinungen" als notwendige Wirkungen einer auf vergängliche Begierden und auf Ehrgeiz gerichteten Seele.

---

[40] 90 d4 f.

Dahinter steht die platonische Vorstellung, daß sinnliche Begierden und das muthafte Streben, die Aktivitäten des unteren und mittleren Seelenteils, vergängliche und sich dauernd ändernde Größen sind und daher dem Teil der Wirklichkeit entstammen, den er Genesis nennt: die Prozeßhaftigkeit sich in unregelmäßiger Weise verändernder „Abbilder" im Raum.[41]

Mit der gleichen verblüffenden Einfachheit wie in der *Politeia* und im *Theaitetos* konstruiert Platon die Angleichung der Menschenseele an das Göttliche allein aus dem (impliziten) Axiom: Gleiches bewirkt Gleiches. Wenn sich der Mensch intensiv mit „wahren Erkenntnissen" (ἀληθεῖς φρονήσεις) beschäftige, so bewirken diese eine Wiederherstellung seiner Denkbahnen in die der Kosmos-Seele entsprechenden harmonischen Perioden. Die Dualität von Einzel- und Kosmos-Seele wird wenigstens annäherungsweise, zugunsten eines psychischen Monismus[42] aufgehoben: Die Denkbewegungen beider Arten von Seelen laufen im Idealfall sozusagen nach dem gleichen harmonischen Rhythmus ab. In einer solchen Angleichung ist für Platon das höchste Ziel menschlichen Strebens erreicht. Da es aber, so kann man wohl hinzufügen, in der menschlichen Natur liegt, einen solchen angenähert-göttlichen Zustand nur in dem Akt der Theorie und nur in geringen Zeitspannen zu erreichen, so folgt daraus das Postulat, die Assimilation an das kosmisch verstandene Göttliche immer neu zu verwirklichen.

---

[41] Die andere Bedeutung von Genesis, welche in dieser Arbeit als Entstehen aufgrund eines Formungsaktes interpretiert wurde, ist hier nicht gemeint.

[42] Zur Wirkungsgeschichte dieses Gedankens vergleiche W. Beierwaltes, *Proklos*, S. 294 ff., 385 ff. In diesen Kontext gehört auch z.B. Ptolemaios, siehe Beierwaltes, S. 216, Anmerkung 130.

ZUSAMMENFASSUNG DER HAUPTTHESEN

Der Bericht des Timaios über die Kosmos-Entstehung wird im Gegensatz zur vorherrschenden Auffassung in der Akademie und bei den meisten neueren Interpreten nicht als eine mythische Erzählung angesehen, deren sachlicher Kern die Analyse von zusammen und zugleich bestehenden Strukturen des einen immer existierenden Kosmos wäre, sondern als ein bildhafter Diskurs über die Entstehungsgeschichte eines göttlichen Bildes, nämlich unseres Kosmos.

Platon stellt die ontologische Zweiteilung alles Erfahrbaren in Ideensphäre und Abbilder, in Seiendes und Werdendes an den Anfang seiner Kosmologie. Ferner trifft er auf der sprachlichen Ebene eine entsprechende Unterscheidung zwischen genauen unumstößlichen Reden (Logoi) und bildhaften, nicht in allen Zügen völlig stimmigen Erzählungen oder Reden.[1] Nach diesen Prämissen bedeutet die Charakterisierung des *Timaios*-Diskurses als bildhafter Erzählung oder Rede nichts anderes als die im Sinne Platons logische Notwendigkeit, daß die ontologische Valenz von Aussagen von der ontologischen Valenz ihrer Gegenstände abhängt. Man kann es auch so sagen: Der physikalische abbildhafte Inhalt des Diskurses kann nur in „physikalischen", abbildhaften Formulierungen unserem Verständnis erschlossen werden.

Die Konsequenzen aus dieser Einsicht für die Interpretation des Diskurses liegen auf der Hand: Da der Mythos des Timaios kein gewöhnlicher Mythos ist, wo man nach der „Sache" fragen könnte, die vom „Bloß-Mythischen" verschleiert ist, sondern die adäquate sprachliche Form, in der physikalische und kosmologische Probleme dem menschlichen Erkennen zugänglich gemacht werden können, hat der Interpret den *Timaios*-Diskurs in allen seinen Aussagen als Beschreibung physisch-kosmischer Realität zu nehmen.

Der im *Timaios* gebrauchte Genesis-Begriff hat zwei Bedeutungen. Erstens bezeichnet er den heraklitischen Fluß des Werdens und Vergehens, die allgemeine Prozeßhaftigkeit in der sichtbaren Welt. Zweitens — und dies ist die kosmologisch primäre, in den früheren Dialogen nicht vorkommende Bedeutung: Genesis als der

[1] εἰκότες μῦθοι oder εἰκότες λόγοι: beide Ausdrücke verwendet er synonym.

einmalige überzeitliche Formungsakt des Demiurgen. Als Formung verweist diese Art der Genesis auf vorgegebenes Material und zugleich auf die paradigmatisch vorgegebene Ideensphäre, nach welcher der Demiurg den Kosmos formt.

Die eine Bedingung für das Wirken des Demiurgen ist die von regellosen Kräften und Bewegungen erfüllte chaotische Chora, der platonische „Raum".

Diese Chora wird als dritte ontologische Größe — vermittelnd zwischen Ideenkosmos und den werdenden und vergehenden Abbildern — in die kosmologische Konzeption eingebaut. Sie ist homogen wie auch inhomogen. Homogen ist sie a priori bezüglich ihrer gleichmäßigen Aufnahmefähigkeit gegenüber in sie eindringenden Formen und Kräften. Inhomogen ist sie a posteriori bezüglich ihres tatsächlichen chaotischen Zustands. Die nächste Entsprechung findet dieser Raumbegriff in der EINSTEINschen Konzeption eines von Feldstrukturen inhomogen gemachten Raumes.

Die andere Bedingung für die Kosmosformung ist der sogenannte Vorbild-Kosmos, welcher die von Leben erfüllte Ideensphäre darstellt.

Der Demiurg richtet sich in seinem Werk nach deren Strukturen. Mit dem „materiellen" Körper des Kosmos verbindet der Demiurg die Kosmos-Seele, die den Kosmos zu einem göttlichen Lebewesen macht.

Den viele Interpreten beschäftigenden angeblichen Widerspruch zwischen der Schilderung des Chaos, das nach Timaios vor dem Kosmos war, und der ausdrücklichen Lehre vom Zugleich-Entstehen von Zeit und Kosmos löst die vorliegende Arbeit im Anschluß an die Interpretation *Plutarchs* und (mit Einschränkungen) an die von G. VLASTOS. Der Widerspruch existiert nicht mehr, wenn man sich klarmacht, daß Kosmos und Zeit ein vierdimensionales Ganzes bilden, welches aufgrund eines überzeitlichen Aktes entsteht. Die Zeit ist eine Funktion der Bewegungen der Gestirnsphäre, der Planeten und der Sonne, kann also nicht vor deren Existenz gegewesen sein. Der vorkosmische Zustand einer chaotischen Chora umschreibt eine Art Ewigkeit, in der es kein Früher und Später gab, da irreguläre richtunglose Bewegungen keine Zeit definieren können: Zeit ist immer meßbare Zeit. Wenn es aber keine meßbaren Bewegungen gibt, die sich kontinuierlich wiederholen, gibt es auch keine Zeit.

Der Akt des Demiurgen ist überzeitlich in dem Sinne, daß er die Zeit erst konstituiert.

Dem Problem, wie kosmische und chaotische Bewegungen letztlich zusammenhängen, und was die Spaltung der Realität in Ideensphäre und physikalische Abbildsphäre vermittelt, wird in einer Analyse des platonischen Seelenbegriffes im *Phaidros* und im *Timaios* nachgegangen. Gegen die Ansicht von H. CHERNISS, der die *Phaidros*-Lehre von der Seele als des unentstandenen Prinzips aller Bewegung und eine reale, nicht-mythische Auffassung der *Timaios*-Lehre von der Konstruktion der Kosmos-Seele durch den Demiurgen für unvereinbar hält, weist die von uns durchgeführte Analyse nach, daß die beiden Konzeptionen durchaus verträglich sind. Der Prinzipcharakter der Seele spielt auch im *Timaios* eine wesentliche Rolle. Im Unterschied zum *Phaidros*, wo im Rahmen des Unsterblichkeitsbeweises Bezug auf „alle Seele" genommen wird und Seele als Selbstbewegung und damit als unentstandener und unvergänglicher Anfangsgrund aller Bewegung definiert wird, kann man im *Timaios* eine Art Seelen-Hierarchie konstruieren. Es ergibt sich, daß die Lehre des *Phaidros* von der Unentstandenheit der Seele nur von den höchsten Seelen gilt, während die im ontologischen Rang tiefer stehenden Seelen ihrerseits erzeugt werden. Alle Seelen aber sind auch im *Timaios* unsterblich.

Die Analyse von Textstellen aus *Timaios*, *Sophistes* und *Philebos* erbringt, daß die beiden höchsten Seelen dem Demiurgen und dem Ideenkosmos zugesprochen werden müssen. Die Möglichkeit eines hierarchischen Unterschieds noch zwischen ihnen wird wegen nicht-eindeutiger Textaussagen offengelassen. Die in der Analyse begründete These, daß der Ideenkosmos als Vorbild-Lebewesen eine Seele haben und damit auch psychische Wirkungen „ausstrahlen" müsse, führt zu Folgerungen, die in der Literatur bisher nicht berücksichtigt wurden. Man kann mit dieser Konzeption klar machen, warum der vorkosmische Raum von „Nachbildungen des Seienden" erfüllt ist. Diese Nachbildungen sind psychische Kräftewirkungen, welche von den Ideen ausgehen. Zwar gilt der Satz aus Tim. 52 a, daß die Ideen nirgendwohin gehen. Jedoch ist die Isolation der Ideensphäre von den Prozessen, die sich im Raum abspielen, nicht so absolut, daß die als „Denk-Lebewesen" charakterisierte Ideensphäre nicht Projektionen ihrer Strukturen in den Raum schicken könnte. Im chaotischen Zustand nun erfüllen diese Projektionen in regelloser Weise den Raum und treten auch wieder

aus ihm heraus. Warum dies so ist, darüber gibt der Text keinen weiteren Aufschluß. In der vorliegenden Arbeit wird durch Aufstellung einer vollständigen Alternative auf spekulativem Wege versucht, die Frage, warum die Projektionen unregelmäßig sind, zu beantworten.

Jedenfalls ist diese Unregelmäßigkeit der Projektionen Ursache für den chaotischen Zustand und damit eine der Bedingungen, vor die sich der Demiurg gestellt sieht.

Das Ergebnis des demiurgischen Formungsaktes ist der mit einer Seele versehene Kosmos. Was die Konstruktion seiner Materie aus Dreiecken anlangt, so konnten wir uns im wesentlichen mit einer kurzen Erwähnung dieser Lehre und ihren Konsequenzen in bezug auf einen „leeren Raum" begnügen, da die vorliegende Literatur (insbesondere CORNFORD und SCHULZ) wohl erschöpfend über dieses Thema gehandelt haben.

Gegen eine rein mechanistische Bewegungstheorie (wie sie CORNFORD vertritt) aber stellt diese Arbeit (im Anschluß an ARCHER-HIND und SOLMSEN) eine dynamische, von der Kosmos-Seele her ausgehende Bewegungstheorie auf.

Neben der platonischen Unterscheidung der Ideen von den veränderlichen sichtbaren Phänomenen tritt eine zweite für Platons Kosmologie ebenso wesentliche: die Unterscheidung der ersten Ursachengattung von der zweiten. Ihr Zusammenwirken ist eines der wichtigsten Themen des Diskurses. Der Gehalt der Ursachenunterscheidung wird erst dann voll erfaßt, wenn die „Subjekte" dieser beiden Gattungen und ihre Aktionsweisen konkret erkannt worden sind.

Das „Subjekt" der kosmologischen Vernunft (des Nus) ist der Demiurg; seine Aktion ist das Erzeugen von Symmetrien in einem vorgegebenen Raum mit vorgegebenem chaotischen Material (welches seinerseits, wie erwähnt, von den Projektionen des Ideenkosmos abhängig ist).

Das „Subjekt" der zweiten Ursachengattung ist „Ananke" als Name für die Vielfalt ungeregelter mechanischer Bewegungen. Ananke oder die schweifende Ursache war vor der Herausformung des Kosmos verantwortlich für den Zustand des Chaos. Bei der Kosmosentstehung spielt sie die Rolle der Kräfte, gegen die sich der symmetrienstiftende Akt des Demiurgen durchsetzen muß. Die „Gattung der schweifenden Ursache" steht mit Genesis (im Sinne von Prozeßhaftigkeit) in enger Verbindung: So wie diese Art

von Genesis eine conditio sine qua non für geordnete kosmische Bewegungen bildet, kann man die zweite Ursachengattung als notwendige Voraussetzung des Kosmos-Geschehens ansehen. Ananke ist in diesem Sinn nichts weiter als das Wirkmoment der so verstandenen Genesis. (Diese Bedeutung von Genesis (a) ist aber nicht zu verwechseln mit der anderen Bedeutung von Genesis (b) als einmaliger überzeitlicher Entstehung des Kosmos. Genesis (b) als Resultat des demiurgischen Formungsaktes wirkt seit dem Anfang der Existenz des Kosmos auf die anderen Genesis-Prozesse (a) ständig als deren ontologische Bedingung.) Als erkenntnistheoretischer Aspekt der Ursachenunterscheidung wird (auch im Anschluß an die Gleichnisse der „Politeia") herausgestellt, daß das Erkennen der kosmischen Symmetrien und Eide erst an sein Ziel gelangt, wenn als Vorstufe die Beschäftigung mit den wesentlich von der Ananke bestimmten Größen durchlaufen ist.

Erst wenn der Mensch in seiner Seele die irrationalen Bewegungen, welche seine Triebe hervorbringen, mit der Vernunft bändigt — und ähnlich wie der Demiurg die chaotische Chora zum Kosmos umformt — das Chaotische in seiner Seele durch Beschäftigung mit den geordneten Bahnen der Kosmos-Seele durchformt, erst dann kann er das höchste Ziel, das den Sterblichen vergönnt ist, erreichen: die Assimilation an das Göttliche.

Wie ein Vergleich der entsprechenden *Timaios*-Passage zu Stellen aus der *Politeia* und dem *Theaitetos* deutlich macht, hat Platon seine Homoiosis-Theorie (die das Maß menschlichen Handelns nicht im Menschen selbst sieht, wie Protagoras, sondern im göttlichen Ideenbereich) im *Timaios* tiefer begründet: Die Angleichung an das „Göttliche" wird durch die Betrachtung der harmonisch-symmetrisch proportionierten Bahnen der Kosmos-Seele erreicht. Im erkennenden Nachvollzug dieser Harmonien wird der vernünftige Teil der menschlichen Seele gestärkt und damit die ganze Seele dem, was Platon göttlich nennt, angeglichen — in partieller Hinsicht wenigstens und soweit dies die menschliche Natur erlaubt.

LITERATURVERZEICHNIS

Dieses Verzeichnis enthält keine allgemeine Literatur zur platonischen Philosophie. Es sind nur Titel aufgeführt, die einen unmittelbaren Bezug auf die in den vorliegenden Untersuchungen behandelten Probleme haben. Die meisten Autoren werden innerhalb der Arbeit zitiert. Es wurde nur Literatur ab 1900 berücksichtigt. Die Ergebnisse älterer Arbeiten sind in den hier aufgeführten Büchern mit verarbeitet.

TEXTAUSGABEN

Platon: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1900-1907, 5 Bände (Timaios in Tomus IV).

Aristoteles: *Aristotelis De caelo*, rec. D. J. Allan, Oxford 1965.

Proklos: *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, Leipzig 1903, 3 Bände.

Philoponos: *Joannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Leipzig 1899.

Plutarch: *Plutarchi Moralia* VI, 1, 67 (Platonicae Quaestiones);
68 (De animae procreatione in Timaeo).
ed. C. Hubert und H. Drechsler, Leipzig 1959.

ÜBERSETZUNGEN

(zum Vergleich für die Übersetzungen des Verfassers)

Platon, *Sämtliche Werke*, nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller, Bd. 1-6, (Timaios in Bd. 5), Rowohlts Klassiker, Reinbek 1957-59.

Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst*, eingel. und übers. von Olof Gigon, Zürich 1950.

Aristotle, *On the Heavens*, griech. und engl., transl. by W. K. C. Guthrie, London 1960.

KOMMENTARE

Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, repr. 1962.

Cornford, F. M., *Plato's Cosmology*, London 1937, 4. Aufl. 1956.

BÜCHER UND AUFSÄTZE IN ALPHABETISCHER REIHENFOLGE

Baltes, M., *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, erscheint in der Reihe Philosophia Antiqua.

Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965.

——, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt 1967.

Böhme, G., *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt/Main 1974.

Cherniss, H. F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Vol. I., Baltimore 1944.

——, 'Timaeus 52 c2 - 5', in: *Mélanges de philos. Grecque off. à Mgr. Diès*, Paris 1956.

——, 'A much misread passage of the Timaeus (Tim. 49 c7 - 50 b5)', in: *American Journal of Philology* 1954 (75), 113-30.

——, 'The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues' (1957), in: R. E. Allen (Herausg.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1968, 313-338.

CLAGHORN, G. S., *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, Den Haag 1954.

CONRAD-MARTIUS, H., *Die Zeit*, München 1954.

DIÈS, A., *La Définition de l'Être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris 1909, 2. Aufl. 1963.

GAISER, K., *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.

GRÜNBAUM, A., 'Das Zeitproblem', *Archiv für Philosophie* Bd. 7, 1957, 165-208.

GULLEY, N., 'The Interpretation of Plato's Timaeus 49 D-E', in: *American Journal of Philology* 1960 (81), 53-64.

GADAMER, H. G., *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios*, Heidelberg 1974.

HACKFORTH, R., 'Plato's Theism', (1936) in: R. E. Allen (Herausg.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1968, 439-447.

——, 'Plato's Cosmogony', in: *Class. Quart.* 1959 (53), 17-22.

HAPP, H., *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.

HEISENBERG, W., *Physik und Philosophie* (Gifford Lectures 1955/6), Frankfurt-Berlin 1959.

——, 'Platons Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen und die Elementarteilchen der modernen Physik', in: *Im Umkreis der Kunst, Festschrift für E. Pretorius*, Wiesbaden 1953.

HERTER, H., 'Bewegung der Materie bei Platon', *Rhein. Mus.* 100 (1957), 327-347.

MATTER, P. P., *Zum Einfluß des platonischen Timaios auf das Denken Plotins*, Winterthur 1964.

MORROW, G. R., Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus (1950) in: R. E. Allen (Herausg.), *Studies in Plato's Methapysics*, London 1968, 421-437.

OWEN, G. E. L., 'The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues' (1963) ebd. 313-338.

RIVAUD, A., 'Espace et changement dans le Timée de Platon', in: *Mélanges Auguste Diès*, Paris 1956.

——, (Herausgeber), *Platon, Oeuvres complètes*, Tome X Timée, Einleitung (Notice), Paris 1970.

ROBIN, L., 'Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon', in: *La Pensée Hellénique des origines à Épicure*, publiée par P. M. Schuhl, Paris 1942 (repr. 1967), 231-336.

ROSS, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.

SCHULZ, D. J., *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966.

SKEMP, J. B., *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Amsterdam 1967.

SOLMSEN, F., *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca (N.Y.) 1960.

VLASTOS, G., 'The Disorderly Motion in the Timaeus' (1939), in: R. E. Allen (Herausg.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1968, 379-399.

——, 'Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?' (1964) ebd. 401-419.

DE VOGEL, C. J., 'Platon, a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?', in: *Philosophia*, Part I, Assen 1970.

WEIZSÄCKER, C. F. von, *Die Einheit der Natur*, München 1971.

WITTE, B., 'Der Eikos Logos in Platos Timaios', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1964 (8), 63-82.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, 3 Bände, Leipzig, 5. Aufl. 1922.